il Mulino

Farsi un'idea 236

Romano Penna

Paolo

Da Tarso a Roma,
il cammino di un grande innovatore

"Il più grande missionario", "il vero fondatore del cristianesimo", "l'enfant terrible delle origini cristiane": sono alcune delle definizioni che sono state date di Paolo, una delle figure più affascinanti della cristianità. Ma chi era veramente Paolo di Tarso? Il libro ne ripercorre la formazione culturale, le esperienze e le traversie, i viaggi missionari, illustrando la forza rivoluzionaria del suo pensiero.

il Mulino

"Il più grande missionario", "il vero fondatore del cristianesimo", "l'enfant terrible delle origini cristiane": sono alcune delle definizioni che sono state date di Paolo, una delle figure più affascinanti della cristianità. Ma chi era veramente Paolo di Tarso? Il libro ne ripercorre la formazione culturale, le esperienze e le traversie, i viaggi missionari, illustrando la forza rivoluzionaria del suo pensiero.

Romano Penna è professore emerito di Nuovo Testamento all'Università Lateranense e professore invitato alla Università Gregoriana, all'Università di Urbino, oltre che allo Studium Biblicum di Gerusalemme. Ha pubblicato tra l'altro "Gesù e Socrate. Cultura greca e impronta giudaica" (Edb, 2014) e "La fede cristiana alle sue origini" (San Paolo, 2012, ed. VI).

Romano Penna

Paolo

Indice

Abbreviazioni

Ab

profeta Abacuc

Am

profeta Amos

Ap

Apocalisse di Giovanni

At

Atti degli Apostoli

Bar

profeta Baruc

2Baruc

Apocalisse di Baruc

Col

Lettera di Paolo ai Colossesi

1 2 Cor

Lettere di Paolo ai Corinzi

Deut

libro del Deuteronomio

Ebr

Lettera agli Ebrei

Ef

Lettera di Paolo agli Efesini

4Esdra

Apocalisse di Esdra

Ez

profeta Ezechiele

Fil

Lettera di Paolo ai Filippesi

Flm

Lettera di Paolo a Filemone

Gal

Lettera di Paolo ai Galati

Gb

libro di Giobbe

Gioe

profeta Gioele

Gv

Vangelo secondo Giovanni

Is

profeta Isaia

Lev

libro del Levitico

Lc

Vangelo secondo Luca

4Mac

Quarto libro dei Maccabei

Mc

Vangelo secondo Marco

Mi

profeta Michea

Mt

Vangelo secondo Matteo

Num

libro dei Numeri

1 Pt

Prima lettera di Pietro

1QH

Inni di ringraziamento (parte dei frammenti non biblici trovati nella prima grotta di Qumran)

4QMMT

Lettera halakica (parte dei frammenti non biblici trovati nella quarta grotta di Qumran)

1QpAb

Commento ad Abacuc (parte dei frammenti non biblici trovati nella prima

grotta di Qumran)

1QS

Regola della comunità (parte dei frammenti non biblici trovati nella prima grotta di Qumran)

Rom

Lettera di Paolo ai Romani

Sir

libro del Siracide

1 2 Tes

Lettere di Paolo ai Tessalonicesi

1 2 Tim

Lettere di Paolo a Timoteo

Tit

Lettera di Paolo a Tito

Introduzione

Mi ha sempre colpito il copione del film su Paolo, che Pier Paolo Pasolini progettò e poi lasciò incompiuto, e che fu pubblicato due anni dopo la sua morte col semplice titolo *San Paolo*. L'idea consisteva in un'originale trasposizione del personaggio e dei suoi luoghi antichi nei nostri giorni e nelle località del nostro mondo: Gerusalemme diventava Parigi, Damasco Barcellona, Antiochia Londra, Atene Roma, Corinto Genova, Efeso Napoli, Roma New York. Ma le parole che Paolo avrebbe dovuto pronunziare dovevano essere letteralmente le sue, quelle delle sue lettere. Nell'introduzione al testo del copione, per spiegare questa sorta di attualizzazione, Pasolini esprimeva la propria intenzione così:

> Per dire insomma esplicitamente, e senza neanche costringerlo a pensare, allo spettatore, che «San Paolo è *qui, oggi, tra noi*» e che lo è quasi fisicamente e materialmente. Che è alla nostra società che si rivolge; è la nostra società che egli piange e ama, minaccia e perdona, aggredisce e teneramente abbraccia.

Come non vedere in queste parole una sincera dimostrazione di ammirazione e di affetto? Cosa certamente inconsueta, se si tiene conto che Paolo di Tarso fu certamente apostolo delle genti ma ha sempre stentato a diventare apostolo della gente! Infatti, una serie di pregiudizi, a parte la fasulla insinuazione di antifemminismo, ne hanno sempre impedito una piena e oggettiva comprensione da parte dell'opinione pubblica, sia perché sul piano intellettuale gravò su di lui l'ipoteca posta da Friedrich Nietzsche che, accecato dalla polemica, lo trasformava nel vero fondatore del cristianesimo che andò ben oltre Gesù, sia perché la stessa chiesa cattolica ha tradizionalmente preferito trasmetterne l'immagine del missionario impegnato quale risulta dagli

Atti degli Apostoli a scapito del pensiero scomodo che si trova, invece, nelle sue lettere. È vero che queste si esprimono perlopiù in un linguaggio non immediatamente comprensibile, dato che il carisma del loro autore non è tanto la chiarezza espositiva quanto la densità concettuale. Ma il vero Paolo non è quello filtrato da ciò che un altro dice di lui, bensì quello che lui stesso rivela di essere nei suoi scritti, pur non dovendo trascurare le testimonianze esterne a suo favore. Sicché, come si esprimeva molto bene uno studioso tedesco di inizio Novecento, Wilhelm Wrede, è più facile spiegare Paolo a chi non lo conosce affatto che non a chi lo conosce solo a metà.

In ogni caso è interessante la confessione fatta dal poeta Mario Luzi, secondo cui la lettura di Paolo divenne per lui «un acquisto dell'età matura», come a dire che gli scritti dell'Apostolo sono per adulti! Del resto, lo stesso poeta riconosce giustamente che Paolo «inaugura il sentimento tutto moderno dello scandalo della fede».

È dunque importante scandagliare le caratteristiche di quell'uomo: le sue origini, la sua formazione culturale, le sue esperienze e le sue traversie, comprese le persecuzioni di cui fu prima soggetto e poi inopinatamente anche oggetto, e soprattutto il suo pensiero che non cessa mai di sorprendere i superficiali o i paurosi e di fecondare salutarmente nel segno della libertà chi se ne lascia onestamente impregnare.

Nelle pagine che seguono si intende appunto mettere a fuoco la figura di Paolo di Tarso per ritrarre da vicino i lineamenti di quel giudeo convinto che divenne apostolo di Gesù Cristo sviluppando un pensiero ricco di novità. Come già nel IV secolo ebbe a scrivere di lui Giovanni Crisostomo, vescovo di Antiochia e poi di Costantinopoli, in un apposito panegirico che lo paragonava a Noè, «egli non assemblò delle assi e non fabbricò un'arca; invece di assi compose delle lettere e strappò dai flutti non due o tre o cinque membri della sua famiglia, ma l'intera ecumene che era sul punto d'esserne inghiottita». Non dubito che anche Pasolini sarebbe stato d'accordo con questo giudizio e mi

auguro che lo condividano pure i nostri lettori.

1.

Un ebreo della diaspora e lo scontro con i primi credenti in Gesù

Paolo nasce fuori della terra d'Israele e quindi partecipa di quel fenomeno denominato con parola greca *diáspora*, che letteralmente significa «disseminazione, dispersione» e che si riferisce allo sparpagliamento del popolo ebraico fuori della Palestina, non solo a oriente (Mesopotamia e Persia) ma soprattutto verso occidente nell'impero romano (in particolare in Grecia e principalmente in Egitto). Il fatto ebbe inizio almeno a partire dall'esilio babilonese (586-539 a.C.) ma si ampliò dopo le imprese di Alessandro Magno (morto nel 323 a.C.) e ancor più con la conquista della Palestina da parte dei Romani mediante l'intervento di Pompeo (nel 63 a.C.), a cui risale la presenza certa di Ebrei a Roma dove secondo una orazione di Cicerone di soli quattro anni dopo (*Pro Flacco*), essi erano già molto numerosi, una «turba». Non sappiamo invece quando gli Ebrei si siano insediati a Tarso, ma i genitori di Paolo vi si erano recati da tempo (forse verso la metà del I secolo a.C.) e là il padre vi aveva ottenuto la cittadinanza romana (cfr. At 22,28; vedi più sotto). Certo è che erano molti di più gli Ebrei fuori del loro paese di origine che non quelli residenti in Palestina: benché i calcoli in materia si possano fare solo con molta cautela, si ipotizza che quelli sparsi per il mondo antico ammontassero a circa 5 milioni contro circa 1 milione di abitanti nella Palestina (di cui circa 50.000-100.000 a Gerusalemme). Le differenze culturali tra i due ambiti erano notevoli, anche perché nella diaspora, oltre alla possibilità di contaminazioni con il paganesimo circostante, esisteva il fenomeno dei cosiddetti timorati di Dio o simpatizzanti del giudaismo, che potevano trasformarsi in proseliti, a

parte le avversioni ironiche o polemiche.

In ogni caso si impone una precisazione circa la città di origine di Paolo, della quale emergerà maggiormente la peculiarità se la confrontiamo con il paesello di origine di Gesù. La possibilità di una comparazione tra i due personaggi non intende affatto metterli in parallelo come se fossero importanti allo stesso modo (infatti, un accostamento sul tipo delle *Vite parallele* di Plutarco non avrebbe senso, se non altro perché Paolo si professerà soltanto «servo», *doûlos*, di Gesù), ma è dovuta al solo fatto formale secondo cui essi sono i due personaggi delle origini cristiane, di cui abbiamo la maggiore documentazione.

Tarso vs. Nazaret: le differenze culturali

Detto in maniera sommaria, Gesù apparteneva a una cultura di villaggio, mentre Paolo era di formazione cittadina.

Il nome di *Nazaret/Nazarà*, a parte la sua menzione nei Vangeli (11 volte, più 1 volta in At), non è mai attestato nei rimanenti testi canonici del Nuovo Testamento, ma neppure nell'antica letteratura pre-cristiana, né giudaica (neppure in quella rabbinica) né tantomeno pagana. Fuori dai testi cristiani il nome appare solo in un'iscrizione ebraica ritrovata a Cesarea Marittima nel 1962 dall'archeologo israeliano Michael Avi-Yonah e databile al III secolo d.C. Tuttavia per conoscere l'esistenza di un luogo non sono importanti solo le attestazioni letterarie o epigrafiche, ma lo sono ancor più le testimonianze archeologiche, fatte di reperti materiali e quindi concretissime. Ebbene, gli scavi condotti sul sito già negli anni Cinquanta del secolo scorso hanno portato alla luce ceramiche e cocci di vasi, oltre ad abitazioni scavate nella roccia, insieme a cisterne e silos appartenenti al villaggio del I secolo, per non dire di una ventina di tombe databili a partire già dalla media età del bronzo (2000-1500 a.C.).

Nazaret nel I secolo, benché nei Vangeli venga pomposamente qualificata come *polis*, «città» (cfr. Mt 2,23; Lc 1,26), in realtà era un piccolo e sconosciuto villaggio di circa 500-1.000 abitanti, caratterizzato da una economia di tipo agricolo, a parte alcuni lavori artigianali. Si comprende quindi benissimo ciò che, secondo il *Vangelo di Giovanni*, Natanaele obbietta a Filippo: «Da Nazaret può forse venire qualcosa di buono?» (Gv 1,46), o ciò che i Farisei replicheranno a Nicodemo: «Il Cristo viene forse dalla Galilea? [...] Studia, e vedrai che dalla Galilea non sorge profeta!» (Gv 7,41.52). Se la stessa regione della Galilea è snobbata dall'intellighenzia di Gerusalemme, tanto più chi proveniva da un oscuro borgo come Nazaret doveva essere considerato una nullità. Questa constatazione, se pur da un punto di vista teologico conferma

l'abbassamento dell'incarnazione, da un semplice punto di vista culturale denota l'insignificanza del luogo. Sicché, se la storia si può scrivere solo sulla base di documenti scritti, il villaggio di Nazaret è entrato nella storia solo a motivo del suo cittadino più importante di nome Gesù, il quale per di più, in sede storiografica, va specificato appunto come «di Nazaret» per distinguerlo dai molti altri israeliti con quello stesso nome, probabilmente nella forma *Yeshua* come abbreviazione di *Yehoshua*, che sono documentati in testi perlopiù di lingua greca tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C. in numero di circa una quarantina.

Data l'assenza di scuole vere e proprie, la formazione intellettuale di Gesù doveva essere di genere esclusivamente scritturistico-biblico, e come tale non poteva che dipendere dalla frequenza al culto sinagogale del sabato («secondo il suo solito»: Lc 4,16), oltre che dall'osservanza della sua stessa famiglia.

Tarso invece, posta in Cilicia sul fiume Cidno a circa 15 chilometri dal Mediterraneo (tra l'Anatolia e la Siria, nell'attuale Turchia centro-meridionale), gode di tutt'altra documentazione, non solo archeologica ma anche numismatica e soprattutto letteraria, a motivo del suo notevole valore tanto geopolitico quanto culturale. A parte la sua antica storia che attraversò varie domi nazioni – ittita, assira, persiana, seleucide –, in epoca romana divenne il capoluogo della provincia della Cilicia e tra i suoi governatori annoverò anche Cicerone (nell'anno 51-50 a.C.). Vi passava un'importante strada che, fin dall'età persiana, collegava l'oriente e l'occidente. Definita già da Senofonte nell'*Anabasi* come «grande e prosperosa città della Cilicia» (2,23), Plutarco la qualifica come «metropoli» della regione e racconta che a Tarso nel 41 a.C. avvenne l'incontro fatale tra Marco Antonio, che vi soggiornava dopo la vittoriosa battaglia di Filippi dell'anno precedente (contro gli uccisori di Giulio Cesare), e Cleopatra che vi giunse appositamente e in forma sfarzosa dall'Egitto per onorare (e adescare) il nuovo padrone del mondo. Il celebre geografo Strabone (ca. 60 a.C.-23 d.C.), poi, nella sua opera *Geografia* addirittura accosta

Tarso ad Atene e ad Alessandria per importanza culturale:

> Tanta passione hanno quegli uomini (di Tarso) per la filosofia e per ogni altra formazione enciclopedica, da superare Atene, Alessandria e qualsiasi altro luogo in cui sorgano scuole e diatribe di filosofi. Ma differisce da esse perché tutti gli studenti sono del posto e i forestieri non vengono facilmente. Tuttavia gli indigeni non restano in patria, ma espatriano per perfezionarsi e poi si stabiliscono volentieri all’estero, mentre solo pochi tornano in patria. Vi è ogni genere di scuole retoriche [14,5,13].

In effetti conosciamo almeno una decina di filosofi stoici provenienti da Tarso, di cui il più recente fu Atenodoro che, dopo essere stato precettore di Ottaviano Augusto a Roma, vi tornò e vi morì verso la fine del I secolo a.C. quando Paolo doveva essere appena nato o stava per nascere.

L’educazione a Tarso e a Gerusalemme

I due nomi di *Saulo* (presente solo negli *Atti degli Apostoli* fino a 13,9, ma mai nelle lettere) e di *Paolo* sono segno non solo di bilinguismo, ma anche di appartenenza a due culture. L’uno, che è ebraico ed etimologicamente significa «invocato», ricorda Saul primo re d’Israele, non per nulla proveniente dalla tribù di Beniamino, alla quale lo stesso Apostolo rivendica di appartenere (cfr. Rom 11,1; Fil 3,5). L’altro, sia pure scritto in greco, è di origine latina ed etimologicamente significa «poco, piccolo», ma era il *cognomen* della famosa gente Emilia (di cui vanno ricordati Lucio Emilio Paolo, console caduto a Canne nel 216 a.C., e il figlio omonimo vincitore della Macedonia a Pidna nel 168 a.C.). Qualcuno perciò parla di Paolo come uomo di tre culture, anche se la sua conoscenza del latino doveva essere scarsissima.

L’anno della nascita è controverso e dipende dalla datazione che si sceglie di dare alla breve lettera da lui scritta a Filemone, nella quale egli si definisce *presbýtes* («vecchio») (Flm 9). Questa qualifica, secondo gli antichi canoni biografici, allude all’età di un sessantenne; ma essa, a sua volta, dipende dalla cronologia dei suoi ultimi anni di vita, su cui le posizioni degli studiosi divergono in modo notevole. La composizione della lettera viene posta tradizionalmente a Roma, dove Paolo sarebbe giunto nell’anno 61, e allora egli sarebbe nato agli inizi dell’era cristiana (molti propendono per l’anno 7 supponendo la morte nel 67). Ma altri ne pongono la scrittura a Efeso nei primi anni 50 oppure anche a Roma, dove però egli sarebbe giunto già nell’anno 56, e allora la nascita dovrebbe essere calcolata negli ultimi anni del secolo precedente. Anche la qualifica di *neanías* («giovane»), che gli dà il libro degli *Atti* (7,58) al momento della lapidazione di Stefano all’inizio degli anni 30, va calcolata secondo le categorie del tempo che definivano tale un trentenne. Pur appartenendo a una famiglia di fedele osservanza ebraica (cfr. Fil 3,5-6), già alla nascita ebbe in eredità dal padre la cittadinanza romana (cfr. At 16,37-39; 22,25-

29; 25,10-12) dovuta forse a qualche servizio reso ai Romani da qualche antenato, ed essa gli permetterà di appellarsi al giudizio diretto dell'imperatore (cfr. At 25,1-12; così faranno poi anche altri cristiani, come leggiamo nella Lettera 10,96 di Plinio il Giovane a Traiano all'inizio del II secolo).

Non abbiamo di Paolo un vero ritratto fisico, ma gli apocrifi *Atti di Paolo e Tecla* ne tracciano uno, testimone della pietà popolare di fine II secolo:

> Era un uomo di bassa statura, la testa calva e le gambe storte, le sopracciglia congiunte, il naso alquanto sporgente, pieno di amabilità; a volte, infatti, aveva le sembianze di un uomo, a volte l'aspetto di un angelo.

Risalgono invece al IV secolo i ritratti iconografici a noi giunti, nei quali è espressa l'intenzione di rappresentare il filosofo cristiano, dotandolo di barba. Per tutto il primo millennio egli è rappresentato con un libro in mano; invece l'abbinamento a una spada è posteriore e allude, non alla sua militanza apostolica, ma allo strumento del suo martirio (così in molti altri casi, come nell'esempio classico di san Lorenzo con la graticola). Per quanto riguarda il suo temperamento, oggi gli psicologi lo classificherebbero come un «passionale», un emotivo attivo secondario, cioè un creativo e quindi tra le personalità più ricche (cfr. per questo aspetto gli scritti del biblista Albert Vanhoye).

Pure discussa è la sua eventuale condizione matrimoniale. Le opinioni in materia sono di tre generi: celibe, vedovo, sposato ma separato. Risposte certe non se ne possono dare. Negli ambienti rabbinici, nei quali egli venne educato, si citava il detto: «Chi non si cura della procreazione è come un omicida» (così Rabbi Eliezer, ca. 90 d.C.). Però non mancavano i celibi, in ambito non solo greco (cfr. Epitteto, *Diatribe* 3,22,69 e 81), ma anche giudaico, soprattutto tra gli Esseni e pure tra i rabbini, poiché il Talmud babilonese ci attesta l'eccezione di Ben Azzaj, della fine del I secolo, il quale, rimproverato per il suo celibato, rispondeva: «Che devo fare se la mia anima brama la Torah? Il mondo può

essere conservato da altri!» (*Yebamot* 63b). Paolo, nei primi anni 50, affermerà di non avvalersi del diritto di portare con sé una «sorella/cristiana come moglie, come fanno anche gli altri apostoli e i fratelli del Signore e Cefa» (1Cor 9, 5). Poco prima nella stessa lettera aveva esortato i Corinzi a vivere liberi dal vincolo matrimoniale, come lui stesso era libero (cfr. 1Cor 7, 8). Questa sua libertà però si può spiegare con il caso da lui addotto (forse autobiografico, esposto in 1Cor 7,12-16) degli sposi di cui uno diventa cristiano e l'altro no e che quindi possono separarsi, poiché «il fratello o la sorella non sono soggetti a schiavitù». Ma l'eventuale separazione dalla moglie dev'essere avvenuta ovviamente dopo la scelta di Paolo a favore del Vangelo.

A Tarso, oltre all'istruzione di ambito sinagogale, Paolo frequentò certamente una buona scuola elementare greca, probabilmente anch'essa di tipo giudaico, consistente nell'apprendimento della lingua greca e soprattutto nello studio della Bibbia greca, con la quale egli si dimostrerà familiarizzato. È probabile che vi abbia appreso anche elementi di retorica, ma che non abbia studiato i classici della letteratura greca (diversamente dal filosofo ebreo, suo coetaneo, Filone Alessandrino). È anche verosimile che la situazione religioso-culturale della città di Tarso abbia lasciato tracce nel pensiero di Paolo. Infatti, stando alla testimonianza del retore-filosofo di poco posteriore, Dione di Prusa (*Orazioni*, 33-34), a Tarso le donne in pubblico dovevano essere coperte da un velo, inoltre vi si venerava il dio locale Sandam, assimilato a Eracle, secondo forme cultuali misteriche in termini di morte-reviviscenza (in rapporto alla vegetazione), e poi Dione sottolinea il tema della concordia cittadina in termini analoghi a Paolo (come l'esortazione a lasciar da parte l'ira e comportarsi con mitezza).

Circa la sua situazione lavorativa, in *Atti* 18,3 Paolo si definisce *skēnopoiós* («fattore/artefice di tende»), e quindi si deve collocare a Tarso l'apprendimento del ruvido mestiere di lavoratore di pelli (o di tessuti in lino) per costruire teli/tende/tendoni, probabilmente trasmessogli dal padre. Infatti, secondo un

detto rabbinico, «chiunque non insegna a suo figlio un lavoro, gli insegna a essere ladro» (Tosefta *Qiddushin* 1,11). Tarso in effetti era famosa anche per la lavorazione tessile specialmente del lino, tanto che alcuni papiri testimoniano il neologismo dell'ag gettivo greco *tarsikários* per indicare un tessitore di lino, così qualificato appunto dal nome della città dove l'arte tessile era particolarmente tipica. Invece la designazione ebraica di *tarsiyyîm* presenti a Gerusalemme, che troviamo nel Talmud babilonese (*Megillah* 26a), è ambigua e può avere due significati: o quello di appartenenti alla città di Tarso (ma presenti a Gerusalemme) o quella degli aderenti al mestiere di lavoratori di tessuti. Certo Paolo parlerà spesso del suo lavoro manuale, che egli svolgeva «notte e giorno»: «Vi ricordate, fratelli, l'arduo lavoro e la fatica nostra» (1Tes 2, 9; cfr. anche 2Tes 3, 8; 1Cor 4, 12; 2Cor 11, 27). Questo gli permetterà di non gravare sulle sue Chiese per provvedere ai bisogni economici personali e dei collaboratori (cfr. At 20, 34; 1Tes 2, 9; 1Cor 4, 12; 9, 7-15; 2Cor 12, 13-14).

In genere, dunque, l'ambiente in cui Paolo cresce è quello tipicamente urbano. Mentre Gesù nei suoi discorsi usava immagini tratte prevalentemente dalla natura, dalla vita di provincia e dal mondo agricolo (come il fiore del campo, il seminatore e la semente, il pastore e le pecore, la pesca e la rete, la vigna e i vignaioli), Paolo preferisce ricorrere a paragoni caratteristici della vita cittadina, come lo stadio (cfr. 1Cor 9,24-27; Fil 3,4; 2Tim 4,7ss), il teatro (cfr. 1Cor 4,9), i tribunali, l'edilizia, l'artigianato, il commercio (cfr. Ef 1,14; 2Cor 1,22; 2,17; 5,5), la navigazione (cfr. 1Tim 1,19), la vita militare (cfr. 1Tes 5,8; Ef 6,10ss; Flm 2; 1Cor 9,7; 14,8; 2Cor 2,14; 10,3; Fil 2,25; Col 2,15).

Un passo importante nella vita di Paolo fu quello compiuto verso i 12-13 anni, l'età in cui il ragazzo ebreo diventa *bar mitzvà* («figlio del precetto»), cioè un «adulto» obbligato allo studio e all'osservanza della Torah. È proprio a quell'età che probabilmente Paolo lasciò Tarso e si trasferì a Gerusalemme, dove peraltro aveva una sorella, sposata, che aveva un figlio (cfr. At 23,16), di cui non sappiamo altro. Ma il cambiamento di residenza era motivato

soprattutto dall'intenzione di essere istruito ai piedi di Rabbi Gamaliele il Vecchio (nipote del grande Hillel), del quale è tramandato un notevole elogio, e cioè che «con la sua morte cessò l'onore della legge e sparirono la purità e l'astinenza» (Mishnà, *Sota* 9,15). A Gerusalemme Paolo venne educato secondo le più rigide norme del fariseismo (cfr. Gal 1,14; Fil 3,5-6; At 22,3; 23,6; 26,5), imbevendosi di un grande zelo per la Torah mosaica e le tradizioni dei padri. La discussione semmai verte sulla questione se Paolo ottenne una vera formazione professionale di tipo rabbinico o se invece fu semplicemente educato nel giudaismo come giudeo ortodosso. In At 22,3 si legge che in occasione del suo arresto davanti al Tempio di Gerusalemme, egli si rivolse al popolo con queste parole (che qui diamo in una versione letterale, un po' diversa da quella della Bibbia-CEI): «Io sono un giudeo, nato a Tarso in Cilicia, cresciuto in questa città ai piedi di Gamaliele, educato secondo l'esattezza della Legge dei padri, pieno di zelo per Dio». Propriamente, quindi, non si dice che egli sia stato formato per diventare a sua volta un rabbino o dottore della Legge (*nomodidáskalos*), ma si intende soltanto riferirsi alla relazione di un allievo nei confronti di un maestro, secondo le notizie che ci forniscono altri Ebrei come il filosofo Filone Alessandrino o lo storico Flavio Giuseppe, che parlano semplicemente di una necessaria istruzione nella Legge, ricevuta secondo il costume giudaico fin dalla prima età (sapendo, in più, che di Gamaliele II, nipote del nostro, si dirà nel Talmud babilonese, *Sota* 49b, che nella sua casa venivano istruiti nella Torah ben 500 fanciulli). Così poco dopo Paolo ancora dirà di fronte al re Agrippa II: «La mia vita, vissuta fin dalla giovinezza tra la mia gente e a Gerusalemme [...] l'ho trascorsa come fariseo secondo la scuola più meticolosa della nostra religione» (At 26,4-5). Perciò quando scriverà ai Filippesi di essere «fariseo quanto alla Legge» (Fil 3,5), non intenderà dire che era un Rabbi (dottore della Legge), ma che aveva ricevuto una formazione diversa da quella, non solo dei Sadducei, ma anche degli Esseni. E in effetti, elementi di fariseismo si troveranno poi nelle sue lettere, non solo per i riferimenti allo zelo (cfr. 2Cor 11,2), ma soprattutto per il genere di lettura e

valorizzazione delle Scritture secondo le regole di Hillel.

Nessun incontro con il Gesù storico

Quando Gesù venne crocifisso nei giorni di Pasqua dell'anno 30, Paolo doveva trovarsi con ogni probabilità a Gerusalemme. Infatti, a parte il fatto che egli vi si era ormai insediato da una quindicina d'anni, la Scrittura richiedeva testualmente la presenza nella Città Santa di tutti i maschi israeliti per le tre maggiori feste del calendario ebraico, compresa anzitutto la Pasqua, detta anche Azzimi:

> Tre volte all'anno ogni tuo maschio si presenterà davanti al Signore, tuo Dio, nel luogo che egli avrà scelto [cioè nel Tempio gerosolimitano]: nella festa degli Azzimi, nella festa delle Settimane [o Pentecoste] e nella festa delle Capanne [Deut 16,16].

Eppure Paolo non ebbe mai modo di incontrare Gesù, non solo in occasione della sua condanna a morte, ma neppure precedentemente. Certo nessun incontro avvenne in Galilea, che distava da Gerusalemme non solo per la relativa lontananza geografica (ca. 130 km), ma anche per certe differenze culturali che toccavano persino la pronuncia delle parole, oltre che per una maggiore esposizione all'ellenismo (cfr. Gv 7,52). La folla che andava a incontrare e sentire Gesù era fatta di Galilei o al massimo di abitanti delle zone confinanti, e se qualche evangelista menziona anche Gerusalemme (cfr. Mt 4,25; Mc 3,8), lo fa sostanzialmente, come spiegano i commentatori, per motivi di geografia teologica. In Galilea semmai ci sarebbe stato un dislocamento da Gerusalemme solo dopo i fatti dell'anno 70. Ma, evidentemente, neanche quando Gesù saliva alla Città Santa per le varie festività giudaiche, e neppure in occasione del suo supposto solenne ingresso in città, Paolo lo incontrò mai.

In 2Cor 5,16, secondo la traduzione migliore del testo, egli non scrive: «Se anche *abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne*, ora non lo conosciamo più così» (così la vecchia Bibbia-CEI), ma scrive: «Se anche *abbiamo conosciuto secondo la carne Cristo*, ora non lo conosciamo più così» (infatti più

giustamente la nuova CEI, pur superando l'ebraismo della «carne», traduce: «se anche abbiamo conosciuto Cristo alla maniera umana»). Cioè, Paolo non dice che il Cristo carnale/umano/terreno sia stato oggetto della sua conoscenza, ma che la sua conoscenza di lui era stata di tipo umano, carnale, cioè imperfetta, difettosa, inadeguata. Il riferimento è al modo con cui l'Apostolo aveva giudicato il Cristo della fede cristiana prima di Damasco.

Semmai sorprende di più che Paolo non sia stato spettatore dei fatti della condanna di Gesù, avvenuta proprio a Gerusalemme dove egli risiedeva. I Vangeli parlano di una folla che si radunò davanti al Pretorio per chiedere a gran voce a Pilato la liberazione di Barabba e la condanna di Gesù alla crocifissione (cfr. Mt 27,20-26; Mc 15,6-15; Lc 23,13-25). Evidentemente di quella folla (certamente un gruppo di facinorosi sobillato dai capi dei sacerdoti e dagli anziani) Paolo non faceva parte. Né tantomeno si dice nulla di una sua presenza al Calvario, posto subito fuori della città antica verso nord-ovest, come eventuale spettatore della morte di Gesù. La cosa però non deve stupire più di tanto. Infatti le condanne a morte pronunciate da Pilato erano cosa abbastanza comune, tanto da non sorprendere più gli abitanti della città. Infatti, come scrive il contemporaneo autore ebreo Filone Alessandrino, Pilato «aveva un carattere inflessibile e, oltre alla sua impertinenza, scontroso [...]. Praticava concussioni, violenze, rapine, brutalità, torture, serie di esecuzioni senza processo, crudeltà spaventose e infinite» (*De legatione ad Caium* 301-302; sulla spietatezza di Pilato sarebbe da confrontare anche lo storico ebreo Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica* 2,176-177). Del resto, come sappiamo, nel caso di Gesù c'erano anche altri due condannati alla stessa pena della croce, così da non fare notizia più di tanto. Né bisogna dare eccessivo rilievo al precedente ingresso di Gesù a Gerusalemme, come se tutta la città fosse stata scossa da quel fatto. In realtà, l'evento raccontato nei Vangeli, secondo i commentatori, non ebbe nulla di veramente trionfale, per non dire che esso non è affatto comparabile con gli ingressi solenni descritti da Flavio Giuseppe nelle *Antichità*

giudaiche tanto di Alessandro Magno (11,329-339) quanto dello stesso Pilato (18,55-56). Evidentemente la presenza di Gesù a Gerusalemme non fece notizia, almeno non nel senso maggiorante che la tradizione cristiana poi le attribuì.

Contrasti e influssi delle prime comunità cristiane

Paolo, in prima battuta, seppe di Gesù solo per sentito dire. Cioè, fu decisivo l'influsso esercitato su di lui da quelle che egli stesso chiama «le chiese della Giudea» (1Tes 2,14; Gal 1,22). È precisamente da queste che egli ebbe la prima conoscenza di Gesù di Nazaret. E fu una conoscenza «secondo la carne» (cfr. 2Cor 5,16). Egli cioè percepì nella fede dei primi cristiani qualcosa di eccessivamente nuovo e insostenibile, che non poteva essere tollerato perché, dal suo punto di vista, non coniugabile con il tradizionale patrimonio religioso del popolo d'Israele. Non intendo qui parlare dello «zelo» del fariseo Paolo (cfr. Gal 1,14; Fil 3,6), che peraltro si inscrive in un fenomeno tipico del giudaismo del Secondo Tempio (come si vede nel partito degli Zeloti/Zelanti). Piuttosto è importante rendersi conto del *perché* egli abbia preso di petto il movimento che si richiamava a Gesù di Nazaret e si sia dimostrato intollerante nei suoi riguardi fino ad adottare forme persecutorie.

A questo proposito bisogna riconoscere che, se Paolo avversò il movimento cristiano, non fu perché gli fosse genericamente antipatico, ma perché là scorse dei tratti inaccettabili per un pio giudeo, in quanto incompatibili con lo status di appartenenza al popolo dell'alleanza costituito dall'adesione alla Torah rivelata da Dio. L'unica incongruenza è che non abbiamo una documentazione che provenga direttamente dal periodo anteriore all'evento di Damasco. Ma due fattori ci confermano in questa ipotesi. L'uno è che il tipico evangelo paolino svincolato dalla Legge non è certamente anteriore a quell'evento. Infatti la consapevolezza che egli attribuisce già a quel momento del dovere di un annuncio tra le genti (cfr. Gal 1,15-16) dimostra almeno un tendenziale superamento dei limiti storico-salvifici della Legge, la quale non era per i Gentili, tanto più che il cristianesimo pre-paolino nel suo insieme, almeno quello palestinese, non è sostanzialmente intenzionato a varcare i confini di Israele. L'altro fattore è il fatto incontestabile che Paolo dimostrò uno zelo

particolare nel perseguitare la comunità cristiana con l'intento addirittura di distruggerla (cfr. Gal 1,13-14). Il motivo per cui ciò avvenne riecheggia in alcune parole del Paolo post-damasceno, là dove egli afferma che il Gesù oggetto di fede delle prime comunità non poteva che essere «maledetto» in quanto appeso al legno (Gal 3,13 con citazione di Deut 27,26) e quindi inevitabilmente «uno scandalo per i Giudei» (1Cor 1,23): giudizi che egli stesso condivideva!

Si può discutere se all'origine della persecuzione si debba collocare una motivazione di tipo teologico attinente al patrimonio ideale della fede israelitica oppure una motivazione di tipo sociologico correlata all'emergere di un gruppo deviante all'interno di una comunità precostituita. Generalmente parlando, il giudaismo del Secondo Tempio era caratterizzato da un considerevole grado di tolleranza verso partiti, sette e altri movimenti dai punti di vista diversi, come è per esempio la differenza tra Farisei ed Esseni (compresa la comunità di Qumran), dato che questi secondi erano in polemica con il sacerdozio del Tempio di Gerusalemme. Solo quando la presenza e le attività di tali gruppi rompevano l'equilibrio socio-religioso ed erano percepite come minaccia alla comunità costituita e alle sue linee di demarcazione, poteva essere intrapresa un'azione di persecuzione per preservare le delimitazioni sociali e proteggere la solidarietà di gruppo. Ma ciò significa che doveva esserci in gioco qualcosa di troppo importante. Questo «qualcosa», nel caso di Paolo, non poteva essere altro che una minaccia alla Torah e quindi all'intero Israele che si definiva in base all'obbedienza a essa. Non per nulla, il gruppo di Qumran, benché assolutamente settario (tanto da definire «figli delle tenebre» tutti coloro che non vi appartene vano), per quanto ne sappiamo non suscitò voglie persecutorie da parte dell'establishment giudaico, poiché evidentemente non rappresentava una minaccia al criterio identitario fondamentale del giudaismo dominante. È vero che in 1QpAb 11,4-8 («Il Sacerdote Empio ha perseguitato il Maestro di Giustizia per divorarlo con il furore della sua ira nel

luogo del suo esilio, nel tempo della festa, nel riposo del giorno delle Espiazioni. Si presentò davanti a loro per divorarli e farli cadere nel giorno del digiuno») è documentata un'aspra contrapposizione tra il «Sacerdote Empio» di Gerusalemme e il «Maestro di Giustizia» qumraniano. Essa però, a parte la difficile identificazione del Sacerdote Empio, concerne con tutta probabilità una questione di calendario su cui appunto c'era divergenza tra Gerusalemme e Qumran, ma non certo la validità della Legge; anzi, in 4QMMT C 21-32 si attribuisce proprio alla pratica della Legge il perdono dei peccati, ed è appunto su di una maggiore fedeltà alle «opere della Legge» che il manoscritto testimonia l'avversione al Sacerdozio gerosolimitano (cfr. 1QpAb 8,8-11; 9,9-10; 10,9-13; 11,12-15; 12,8-9).

Ebbene, la prima comunità cristiana e il suo *kérygma* dovevano caratterizzarsi appunto per una centralità e una funzione particolari accordate a Gesù che, benché crocifisso, veniva proclamato Cristo e Signore (cfr. At 2,36), e tali da non potersi conciliare con il punto focale della tradizionale identità giudaica e quindi da non poter essere sopportate da un fariseo zelante come Paolo. Improvvisamente apparve che la Torah (da sola) non era più sufficiente e quindi neanche necessaria per acquisire la giustizia davanti a Dio. Un'ulteriore discussione si potrebbe instaurare sull'interrogativo se il fattore determinante sia stato più la cristologia (= Gesù come Signore) o la soteriologia (= Gesù come Salvatore) o non piuttosto l'idea di appartenenza alla vera comunità di salvezza. Certo è che, se il Gesù crocifisso e risuscitato era l'Unto di Dio, allora l'associazione al popolo di Dio, o la condizione di «giustizia», non poteva venire dalla Torah.

Proprio questo fu il Gesù conosciuto per la prima volta da Paolo! Non dunque il maestro e profeta della Galilea, ma un Gesù crocifisso-risuscitato, inopinatamente confessato e venerato come decisivo *identity marker* di un'inedita comunità che si stava impiantando all'interno di Israele. Questa comunità ormai non vedeva più «soltanto» nella Legge il proprio elemento

distintivo. Un Gesù di questo tipo per il fariseo Paolo, come già accennato, non poteva che essere associato a una maledizione ed essere quindi assolutamente motivo di scandalo. Certo non si può dire che la fede della prima comunità cristiana si riducesse tutta qui, poiché la sua configurazione confessionale era sicuramente molto sfaccettata. Neppure si può dire che la sua soteriologia corrispondesse già a quella poi elaborata da Paolo, essendo invece connotabile come giudeo-cristiana, cioè esente da connotazioni di tipo «mistico». Ma Paolo si concentrò polemicamente su questo particolare aspetto, che sul piano della caratterizzazione propria dei credenti in Cristo era quello forse più distintivo.

È dunque sulle basi di una forte ortodossia religiosa giudaica che egli intravide nel nuovo movimento che si richiamava a Gesù di Nazaret un grande rischio per l'identità giudaica. Oltre al rifiuto della critica di Stefano al Tempio di Gerusalemme (cfr. At 6,14; 7,47-50), egli non poteva ammettere un Messia crocifisso, che si doveva ritenere soltanto scandalo e maledizione; se poi questi era ormai positivamente collegato con gli ignoranti della Legge (rabbinicamente detti *ᶜammê ha-'aretz*, «gente della terra») e persino con i peccatori, così che per essere giusti davanti a Dio bisognava credere in lui, allora la Torah finiva per non essere più né sufficiente né tanto meno necessaria. Ciò spiega il fatto che egli abbia fieramente «perseguitato la chiesa di Dio», come per tre volte ammetterà nelle sue lettere (1Cor 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6). Peraltro è difficile immaginarsi concretamente in che cosa consistesse questa persecuzione. Per esempio, ciò che scrive Luca in At 9,1-2

> Saulo, sempre fremente minaccia e strage contro i discepoli del Signore, si presentò al sommo sacerdote e gli chiese lettere per le sinagoghe di Damasco al fine di essere autorizzato a condurre in catene a Gerusalemme uomini e donne seguaci della Via [...]

fa difficoltà a combaciare con i dati storici. Infatti, sotto i Procuratori romani il Sinedrio non aveva giurisdizione fuori della terra d'Israele né Paolo poteva godere di un mandato ufficiale senza essere membro del Sinedrio stesso. Si

ipotizza perciò che egli sia stato semplicemente inviato a Damasco da una sinagoga di giudeo-ellenisti di Gerusalemme, forse con una lettera di raccomandazione da parte del sommo sacerdote, per mettere in guardia le sinagoghe locali contro il pericolo della nuova eresia ed esortarle a prendere misure severe.

2.

Dalla strada di Damasco alle strade del mondo

Secondo il *Dizionario dei modi di dire* edito da Hoepli «essere sulla via di Damasco» ha il significato figurato di «ravvedersi. In senso lato, meditare un cambiamento brusco e profondo della propria vita, delle proprie idee e simili». In effetti, è proprio sulla strada di/per Damasco, all'inizio degli anni 30, forse nel 32, che si verificò il momento decisivo della vita di Paolo. Là avvenne una svolta, anzi un capovolgimento di valori. Allora egli, inaspettatamente, cominciò a considerare «danno» e «spazzatura» tutto ciò che prima costituiva per lui la ragion d'essere della sua esistenza (cfr. Fil 3,7-8).

«Ghermito da Cristo»

Che cos'era successo a Paolo sulla via di Damasco? Abbiamo a questo proposito due tipi di fonti. Il primo tipo, il più popolare, sono i racconti dovuti alla penna di Luca, che per ben tre volte narra l'evento in At (cfr. 9,1-19; 22,3-21; 26,4-23), indugiando su alcuni dettagli suggestivi: la luce dal cielo, la caduta a terra (però senza la menzione di alcun cavallo!), una voce che chiama, la nuova condizione di cecità, la guarigione come di squame tolte dagli occhi, e il digiuno. È difficile che ci sia Paolo in persona all'origine di queste narrazioni, sia perché egli non ne parla mai in questi termini, sia perché in Gal 1,13 rimanda i suoi lettori a qualcosa di sentito dire. Perciò è ben possibile che Luca abbia utilizzato un racconto nato probabilmente nella comunità di Damasco, come si può dedurre dal colorito locale (suggerito dalla presenza di Ananìa e dai nomi sia della Via Diritta sia del proprietario della casa, un certo Giuda, dove Paolo soggiorna: At 9,11); proprio essa compose in un primo tempo un racconto di conversione che metteva in rilievo la straordinaria trasformazione avvenuta nell'ex persecutore e che divenne poi anche il racconto della vocazione di un nuovo evangelizzatore. È comunque curioso che i successivi *Atti* apocrifi (fra cui sono ben noti quelli già citati, che vanno sotto il nome di Paolo e Tecla) non tornino più sull'evento di Damasco ma si interessino soltanto della sua vita apostolica e del suo martirio.

Il secondo tipo di fonti è quello più affidabile, in quanto consiste nella testimonianza del diretto interessato, e sono le lettere di Paolo stesso. Più volte infatti egli fa riferimento a quella straordinaria esperienza, e si tratta sempre di accenni molto brevi, non descrittivi, che puntano soltanto al senso di ciò che allora avvenne (cfr. Rom 1,5: «Mediante Cristo Gesù ricevemmo la grazia dell'apostolato»; 1Cor 9,1: «Non ho io visto Gesù, il Signore nostro?»; 1Cor 15,8: «Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto»; 2Cor 4,6: «Dio che disse "Rifulga la luce dalle tenebre" rifulse nei nostri cuori per far

risplendere la conoscenza della gloria divina che brilla sul volto di Cristo»; Fil 3,7: «Ciò che per me era un guadagno lo stimai una perdita a motivo di Cristo»); il testo più diffuso si legge in Gal 1,15-16:

> Quando a Dio, che mi mise a parte fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia, piacque di rivelare il Figlio suo in me, perché lo annunziassi fra le genti, immediatamente non consultai carne o sangue né salii a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, ma mi recai in Arabia e poi tornai a Damasco.

Come si vede, in tutti questi passi Paolo non indulge a dettagli narrativi, ma interpreta sempre quel momento non tanto come un fatto di conversione, poiché non ne impiega mai il lessico specifico (con i verbi *metanoeîn-epistréfein* e derivati), quanto come fondamento del suo apostolato, come incarico di evangelizzazione, e quindi come un evento di missione (con un lessico di visione/apparizione, rivelazione, illuminazione).

Ci si può chiedere come spiegarsi il cambiamento verificatosi in Paolo sulla strada di Damasco. Nel clima romantico dell'Ottocento si preferiva ricorrere allo schema dell'uomo tormentato, che finalmente trova una via d'uscita alle proprie angosce adottando una soluzione estrema. Per fare questo si interpretava in senso autobiografico ciò che si legge in Rom 7,7-25, dove Paolo parla alla prima persona singolare:

> Io non faccio quello che voglio, ma quello che detesto [...]. Acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra [vv.15.22.23].

Ma l'esegesi odierna di questa pagina paolina è molto più guardinga e dubbiosa, sia perché il testo è scritto al presente (quindi letteralmente dovrebbe riferirsi non al passato anteriore alla conversione), sia perché il passo appartiene non a un contesto autobiografico, bensì a una riflessione di

principio sul valore della Legge (sicché il pronome di prima persona singolare, «io», può benissimo spiegarsi con la figura retorica della enallage così da includere una esperienza universale), sia perché in un altro passo sicuramente autobiografico Paolo dice al contrario di essere stato «irreprensibile quanto alla Legge» (Fil 3,6: qui emerge addirittura la fierezza di una identità giudaica vissuta in pienezza come «un guadagno»). Qualcuno, al più, pensa che quanto egli scrive in Rom 7,7-25 rappresenti semplicemente la presa di coscienza successiva (cristiana) di un vecchio conflitto inconscio nei confronti della Legge, mentre Fil 3,4-6 rappresenterebbe soltanto la tipica coscienza del Paolo pre-cristiano.

Ma le cose sono più complesse. Le testimonianze personali di Paolo sull'evento di Damasco sono costantemente incentrate sulla precisa figura di Gesù Cristo. Egli non parla d'altro, al punto da confessare persino di essere stato «ghermito» da lui (Fil 3,12). La cosa interessante è che egli non parla mai di conversione. Alcuni studiosi accostano il suo caso a quello degli antichi profeti, che non furono dei convertiti ma dei chiamati. Certo però il suo è un caso speciale poiché, a differenza di quei profeti, egli non invita Israele a ritornare all'alleanza e alla legge mosaica; anzi, oltre a essere senza confronti il suo interesse per i Gentili/pagani, egli critica proprio la Legge come insufficiente e addirittura impotente a ottenere la giustizia davanti a Dio. Se volessimo comunque applicare a lui la categoria della conversione, dovremmo tuttavia constatare che la sua rappresenta una tipologia tutta particolare. Infatti nell'antichità (ma la cosa vale anche per oggi) la conversione poteva essere di due specie. L'una era di genere etico e consisteva nell'abbandono di una vita dissoluta per dedicarsi a ideali etici molto alti (tipico è il caso di Polemone di Atene, sul finire del IV secolo a.C., che da scostumato si convertì alla filosofia e al suo rigorismo morale). L'altra era di genere religioso e consisteva nell'abbandono della propria religione di origine per dedicarsi a un'altra impostazione religiosa magari contraria (caso tipico è quello di Izate re

dell'Adiabene, più o meno contemporaneo dello stesso Paolo, che lasciò il paganesimo per abbracciare il giudaismo). Il caso di Paolo rappresenta una terza tipologia. Egli infatti non ebbe bisogno di migliorare la sua moralità, essendo sempre stato irreprensibile nell'osservanza della Legge (Fil 3,6), né si può dire che abbia cambiato religione, non solo perché questo vocabolo è ignoto alla lingua ebraica (ma anche a quella greca), ma soprattutto perché il movimento risalente a Gesù e incentrato su di lui non costituiva affatto una religione a sé stante (non avendo ancora il nome di «cristianesimo», noto solo a partire da Ignazio di Antiochia all'inizio del II secolo), cosicché egli non si definisce mai «cristiano» ma sempre e solo «giudeo» (Rom 11,1; 2Cor 11,22) però credente in Gesù Cristo (Fil 3,8-11). Proprio qui sta la nuova tipologia: se di conversione vogliamo parlare, la sua è semplicemente la scoperta di una persona e della sua incomparabilità, cioè appunto di Gesù Cristo, con la totale dedizione esistenziale a lui (Rom 8,10-11; Gal 2,4.20; 5,1; Fil 1,21).

Si trattò dunque essenzialmente di un incontro di «persone», mentre invece i concetti, le «idee», pur implicite, giocarono un ruolo secondario. Egli vide la gloria di Dio brillare sul volto di Cristo (cfr. 2Cor 4,6). Da questo punto di vista, l'esperienza di Paolo si deve spiegare anche in riferimento a certe categorie della mistica giudaica cosiddetta della *merkavàh*, cioè del «carro», che affonda le sue radici nella visione del primo capitolo di Ezechiele. Là il profeta dice di aver visto un carro trainato da quattro esseri viventi «e su questa specie di trono, in alto, una figura dalle sembianze umane [...]. Tale mi apparve l'aspetto della gloria del Signore» (Ez 1,26.28): Ezechiele, cioè, osa associare la gloria celeste di Dio a un essere umano, sia pur indeterminato, e ciò spiega le riserve del rabbinismo su questa pagina, tanto che secondo la Mishnà (*Hagigah* 2,1), questo testo di Ezechiele poteva essere insegnato solo a condizioni ben precise, e secondo l'opinione di alcuni rabbini doveva essere persino escluso dalla lettura durante la liturgia sinagogale (*Megillah* 4,10).

In ogni caso, non si può trascurare la dimensione psicologica dell'esperienza

di Paolo, spesso trattata in termini di allucinazione (benché di norma agli storici e ai teologi manchino gli studi in materia di psicologia, così come gli psicologi sono perlopiù digiuni di capacità storiografiche e di teologia). Uno studio di Michael Reichardt, di pochi anni fa, ha cercato di fare chiarezza in materia, sia distinguendo tra allucinazione e illusione – che non vanno identificate – sia precisando onestamente che la non-oggettività del fenomeno (visione, udito, odorato, tatto ecc.) riguarda solo l'osservatore esterno ma non il soggetto che ne fa esperienza, e sia badando anche ai condizionamenti socioculturali del soggetto interessato. Quanto a Paolo, va preso atto che le sue dichiarazioni sull'evento, come già detto, sono rare e molto sobrie; in più, bisogna constatare che egli non adduce mai di fronte ai propri interlocutori l'esperienza vissuta per fondare su di essa la propria autorità, né per garantire una qualche tesi teologica, né per rafforzare una qualche presa di posizione disciplinare; anzi, semmai, succede esattamente il contrario. Così egli ricorda di aver visto il Signore, ma per dire che, pur potendo avvalersi di un tale evento per accampare dei diritti (farsi mantenere dalla comunità e condurre con sé una moglie), invece preferisce rinunciarvi totalmente (1Cor 9,1-5). E se altrove richiama una propria esperienza di rapimento al terzo cielo avvenuta quattordici anni prima (comunque da non identificarsi per motivi cronologici con l'evento della strada di Damasco), l'accenna appena per dire di volere vantarsi non di questo ma paradossalmente delle proprie debolezze e infermità apostoliche (in 2Cor 12,2-4). Occorre perciò guardarsi bene dal giudicare l'evento della strada di Damasco con le categorie della psicopatologia.

L'unico dato sicuro sul piano della fattualità storica, detto in termini junghiani, è che esso ha avuto una funzione prospettica tale da determinare il resto della vita di Paolo, e da farlo in modo del tutto positivo e fecondo: là egli ha fatto esperienza di un incontro e ha maturato una convinzione che ha ribaltato la sua esistenza, sia resettando l'intero suo patrimonio ideale sia ri-orientando le sue energie verso un nuovo scopo. In definitiva, però,

l'esperienza della strada di Damasco non sarebbe stata possibile se Paolo non avesse prima fatto esperienza, sia pure in termini polemici, della fede della comunità cristiana, di cui abbiamo detto: è là che egli ha conosciuto per la prima volta Gesù di Nazaret, confessato Cristo e Signore e luogo della remissione dei peccati; ed è come dire che senza il contatto con le chiese della Giudea (menzionate in 1Tes 2,14; Gal 1,22) egli non avrebbe fatto il passo ulteriore.

L'evento della strada di Damasco, dunque, non fece altro che condurre a un esito imprevedibile, ma in qualche modo anche sanzionò una precedente esperienza che per Paolo era stata traumatica, quella dell'opposizione ai primi cristiani. Là si provocò un vero e proprio ribaltamento del suo *convictional world*. Comunque si voglia spiegare il fatto, il risultato è uno solo: colui che prima infieriva contro i discepoli improvvisamente si trovò ad annunciare la signorìa di Gesù (cfr. At 9,21.28; Gal 2,23)! È forse per questo capovolgimento, inaspettato e soprattutto documentato dalle fonti come per nessun altro dei primi testimoni di Gesù, che qualcuno parlò un po' avventatamente di una rifondazione del cristianesimo, naturalmente combinato con un'originale operazione ermeneutica condotta poi personalmente da Paolo stesso. Ma di ciò parleremo più avanti.

Le chiese di Damasco e di Gerusalemme

A Damasco. Giungendo a Damasco Paolo vi trovò non solo un notevole gruppo di Giudei (Flavio Giuseppe, *Guerra* 2,561, dice che all'inizio della guerra giudaica ne furono massacrati diecimila; in ogni caso Luca in At 9,20 parla di «sinagoghe» al plurale), ma anche un gruppo di «discepoli» cioè di cristiani (At 9,19.25), tra i quali è menzionato in specie un certo Anania, che probabilmente occupava un ruolo preminente tra di loro e dal quale Paolo venne battezzato (At 9,10-18; 22,12-16). Questa comunità doveva essere connotata da un'interpretazione giudeo-cristiana del vangelo, dato che lo stesso Anania è qualificato come «devoto osservante della Legge e stimato da tutti i Giudei là residenti» (22,12). La comunità cristiana era sicuramente di origine e di composizione giudaica e doveva apparire come una setta messianica. È verosimile che essa non avesse ancora una stabilità consolidata e indipendente dalla sinagoga, stante anche la notizia secondo cui Paolo cominciò a predicare semplicemente nelle sinagoghe della città e non nelle riunioni dei cristiani (At 9,20). Resta solo il problema di sapere quando e a opera di chi l'annuncio evangelico sia pervenuto fin là. Non ha fondamento la tardiva notizia delle Pseudo-Clementine (scritto giudeo-cristiano), secondo cui Paolo si sarebbe recato a Damasco per perseguitare Pietro che là si era rifugiato (*Recognitiones* 1,71,4-5). Invece si può pensare che gli inizi risalgano già agli anni di Gesù e della sua predicazione, se è vero che «la sua fama si diffuse per tutta la Siria» (Mt 4,24). Oppure è possibile calcolare una missione post-pasquale proveniente dalla Galilea a opera di predicatori itineranti. Altri ritengono che siano stati gli «Ellenisti» perseguitati a Gerusalemme, che diramandosi verso nord si siano recati anche a Damasco dove, lontani dal rigorismo dell'ortodossia giudaica di Gerusalemme e del suo Tempio, avrebbero trovato migliore accoglienza. Purtroppo di questa chiesa non abbiamo altre notizie nel I secolo.

Sfuggendo al tentativo dei Giudei damasceni di uccidere Paolo, «i suoi

discepoli, di notte, lo presero e lo fecero scendere lungo le mura calandolo giù in una cesta» (At 9,25; cfr. anche 2Cor 11,32-33). Su ciò che avvenne dopo, sentiamo lo stesso Paolo: «Senza andare a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, mi recai in Arabia e poi tornai a Damasco» (Gal 1,17). I commentatori non sanno precisare con certezza la località araba (probabilmente la Nabatea, a est-sud-est del Mar Morto) né lo scopo di questo spostamento (o per meditare sulla novità occorsagli o per evangelizzare i Nabatei). Sta di fatto che «tre anni dopo» (Gal 1,18) egli salì a Gerusalemme «per andare a conoscere Cefa».

A Gerusalemme. Tornato a Gerusalemme, e a parte l'incontro con Cefa/Pietro, Paolo cercava di unirsi al gruppo dei cristiani locali, «ma tutti avevano paura di lui, non credendo che fosse un discepolo» (At 9,26). Fu l'intervento favorevole di Barnaba che gli permise di essere accolto e di predicare apertamente. Sarebbe interessante conoscere di più l'identità della chiesa gerosolimitana, che precedentemente Saulo «cercava di distruggere» (At 8,3). Essa si trova delineata sostanzialmente nei primi sette capitoli degli *Atti*, ma la ricostruzione dei fatti che vi troviamo narrati non è molto attendibile. In ogni caso, quando Paolo rievoca le sue vicende personali (in Gal 1,12-2,14), attesta che alla comunità di Gerusalemme, e in particolare ad alcune personalità che la reggevano, era riconosciuta un'autorità preminente. Per quanto riguarda la sua composizione, il nucleo originale doveva essere costituito da Galilei, a cui si erano aggiunti certamente vari gerosolimitani. Le cifre fornite da Luca negli *Atti* sono con ogni probabilità inverosimili: si passa da 120 a 3.000 e a 5.000 persone (in At 1,15; 2,41; 4,4; con ulteriori aggiunte in 5,14; 6,7). Comunque Luca ci informa di una distinzione tra cristiani di origine ebraico-palestinese e altri di origine ebraico-ellenistica (6,1), in contrasto tra di loro. D'altronde, benché il mandato missionario fosse stato dato dal Risorto ai soli apostoli (1,8), sono poi in realtà i cristiani giudeo-ellenisti che lo attuano, dalla Samaria (8,5-8) alla Fenicia fino a Cipro e ad Antiochia di Siria (11,19).

Anche dal punto di vista sociale dovevano esserci delle stratificazioni molto varie. Oltre i poveri pescatori galilei (1,11; 2,7), erano presenti anche dei ricchi possidenti (4,34b) che provvedevano ai poveri bisognosi della comunità (4,34a; cfr. Rom 15,26) mediante una condivisione dei beni probabilmente idealizzata. Vi confluì pure «una grande moltitudine di sacerdoti» (6,7), anche se dovevano appartenere alle classi più basse e non alle famiglie dei sommi sacerdoti (su cui 4,5-6); uno di loro era appunto Barnaba, un levita di origine cipriota (4,36). Alcune donne, a parte un'allusione generica a esse (5,14; 8,3; 9,2) e alle vedove degli Ellenisti (6,1), sono menzionate per nome: Maria madre di Gesù (1,14), Saffira (5,1-10), Maria madre di Giovanni Marco (12,12), una serva di nome Rode (12,13), e poi Tabità a Giaffa (9,36-41).

I luoghi di raduno erano di due tipi. Il primo consisteva nell'area templare, doppiamente frequentata, sia per la preghiera comune sia per l'insegnamento degli apostoli. Da una parte, infatti, si allude probabilmente al cortile più interno riservato agli israeliti, dove Pietro e Giovanni salivano ogni giorno per la preghiera (3,1; poi anche Paolo in 21,26-30; 22,17). Dall'altra c'era il portico di Salomone (3,11; 5,12), esterno al santuario vero e proprio, a sud del cortile dei Gentili, dove già Gesù insegnava (Gv 10,23). Il secondo luogo erano le singole case private dove i cristiani di Gerusalemme «spezzavano il pane» (At 2,46), ritrovandosi per un atto di comunione fraterna che probabilmente comprendeva anche l'Eucaristia. Anche se esteriormente i seguaci di Gesù non si distinguevano dagli altri Ebrei, tuttavia essi introdussero, fin dall'inizio, alcune pratiche particolari, che contribuirono a costruire e a segnare in modo profondo la loro identità religiosa, tra esse in particolare il battesimo «per la remissione dei peccati» (At 2,38).

La comunità gerosolimitana, considerata da un punto di vista israelitico, appariva come una setta messianica in quanto proclamava l'avverarsi delle speranze messianiche in Gesù di Nazaret (in At 24,5 se ne parla come «setta dei Nazorei»). Certo è al suo interno che si formularono le prime riflessioni sulla

figura di Gesù, sulla sua morte e risurrezione, e anche qualche arcaica confessione di fede. Di tutto ciò Paolo è certamente debitore, e in proposito andrebbero presi in considerazione i seguenti testi: il racconto pre-marciano della passione, qualificabile secondo il genere giudaico della *passione del giusto*; alcuni titoli cristologici attestati nei primi capitoli degli *Atti* come «servo di Dio» (At 3,13.26; 4,27.30), «il santo e giusto» (3,14), «la guida alla vita» (3,15); l'invocazione aramaica *Maranathà*, «Signore nostro vieni» (1Cor 16,22), implicante comunque il nuovo titolo post-pasquale di «Signore» a orientamento escatologico; e anche la confessione di fede giudaizzante che si può isolare a parte in Rom 1,3b-4a e che riconosce Gesù come un davidide intronizzato in quanto «figlio di Dio» a partire dalla sua risuscitazione.

Un elemento certamente nuovo a Gerusalemme era stata l'entrata in scena dei familiari di Gesù e in specie di «Giacomo fratello del Signore». Già in At 1,14 Luca annota la presenza di questi «fratelli», da intendersi certamente almeno come parenti prossimi. Stando alle informazioni che possiamo trarre dai Vangeli, non sembra affatto che essi facessero parte della cerchia dei suoi seguaci, visto che secondo Gv 7,5 «non credevano in lui». È difficile spiegare come mai ora il gruppo dei familiari di Gesù compaia accanto agli apostoli, tenuto conto anche del fatto che non si dice nulla su di un'evoluzione del loro atteggiamento nei confronti di Gesù stesso, non essendo menzionati né al momento della sua morte e della sua sepoltura né in occasione delle apparizioni post-pasquali. Di loro Luca non dice più nulla nel seguito degli *Atti*, ma Paolo vi farà cenno in 1Cor 9,5, domandandosi se non avesse anche lui il diritto di condurre con sé una sorella-cristiana come moglie al pari degli «altri apostoli e [de]i fratelli del Signore e Cefa». Di qui si può dedurre che i fratelli del Signore dovessero essere piuttosto attivi nella predicazione. Così uno di essi, Giacomo, appare all'improvviso in At 12,17 e si distingue per autorità e importanza nel ruolo di guida della stessa comunità di Gerusalemme. A parte la sua menzione in qualche passo evangelico (Mc 6,3-4; Mt 13,53-58; Lc 8,19-21), il primo ad

alludere alla sua autorità in Gerusalemme è proprio Paolo, quando racconta che, dopo il suo soggiorno in Arabia e a Damasco, salì a Gerusalemme per conoscere Cefa e restò con lui per quindici giorni, e non vide alcun altro degli apostoli «se non Giacomo, fratello del Signore» (Gal 1,15-19); in 1Cor 15,7 egli sarà menzionato come beneficiario di una apparizione del Risorto dopo quella destinata a Cefa e ai Dodici e prima di quella «a tutti gli apostoli». Evidentemente, secondo la tradizione riportata da Paolo, a Giacomo era riconosciuto un primato analogo a quello di Pietro (cfr. anche Gal 2,9). Certo dagli *Atti di Luca* risulta che a Pietro è affidata la missione al di fuori della comunità di Gerusalemme (a Lidda, Giaffa, Cesarea Marittima: At 9,32-10,48), mentre al suo interno è piuttosto Giacomo a esercitare la funzione di guida pastorale.

Ancora una volta, però, Paolo era minacciato: «Parlava e discuteva con quelli di lingua greca [= Giudei ellenisti], ma questi tentavano di ucciderlo; quando vennero a saperlo, i fratelli lo condussero a Cesarea [Marittima] e lo fecero partire per Tarso» (At 9,29-30: cfr. anche 22,18, dove è il Signore stesso che dice a Paolo: «Affréttati ed esci presto da Gerusalemme, perché non accetteranno la tua testimonianza su di me»). Non è chiaro quanto tempo egli si sia poi fermato a Tarso; Paolo stesso in Gal 1,23 scrive che dopo il ritorno a Gerusalemme se ne andò «nelle regioni della Siria e della Cilicia» dove probabilmente continuò la sua predicazione (e da dove lo preleverà poi Barnaba per portarlo ad Antiochia: 11,25).

La chiesa di Antiochia di Siria

Antiochia nella storia della chiesa, come è stato giustamente detto, è «la città delle prime volte». In effetti, là per la prima volta il vangelo venne annunciato ai Greci pagani (At 11,20); là per la prima volta i discepoli di Gesù furono chiamati «cristiani» (At 11,26); e di là per la prima volta partì una missione (verso occidente) esplicitamente voluta e documentata (At 13,1-3). Ma la chiesa di Antiochia prese forma per l'intervento di un gruppo di credenti in Gesù che provenivano da Gerusalemme a causa della persecuzione che là si scatenò nei confronti dei cristiani di origine giudeo-ellenista. L'annuncio dell'evangelo di Gesù, già prima di Paolo, aveva lasciato la città per diffondersi al di fuori: prima ai Samaritani e a un Etìope forse proselito (At 8,5-40: attività del diacono Filippo) e poi anche ai pagani (in At 10 Pietro entra nella casa del centurione Cornelio, legittimando il battesimo ai pagani).

La missione degli Ellenisti, in uscita da Gerusalemme, raggiunge rapidamente le prime città della diaspora a nord di Israele: «in Fenicia, a Cipro e ad Antiochia» (At 11,19). Antiochia era una delle più illustri metropoli del tempo: terza città dell'impero romano per dimensioni (dopo Roma e Alessandria), capoluogo della provincia di Siria e Cilicia, sede di importanti culti a divinità pagane (tra cui primeggia Tyche, accanto alla quale stanno Apollo, Artemide, Iside), e importante centro economico-commerciale, oltre che amministrativo e militare. Essa, a partire almeno dal II secolo a.C. con il re selèucide Antioco IV Epìfane, aveva interessato la storia del giudaismo in tutta l'epopea dei Maccabei; in seguito, Erode il Grande vi intervenne facendo pavimentare di marmo e porticare a proprie spese la piazza e la strada principale della città (Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica* 1,425). La popolazione cittadina, piuttosto numerosa (si calcolano circa centomila abitanti), comprendeva anche una folta comunità giudaica di notevole rilievo sociale. Del resto, fra i sette Ellenisti di Gerusalemme c'era anche un certo «Nicola

proselito di Antiochia» (At 6,5), cioè un pagano che prima si era convertito al giudaismo e poi aveva aderito all'annuncio su Gesù Cristo, benché di lui non sappiamo altro.

Diversamente da quanto poteva accadere in una città come Gerusalemme, i rapporti degli Ebrei con le altre componenti etnico-culturali di Antiochia dovevano essere molto fitti; sappiamo, infatti, che, intorno alle numerose sinagoghe, si muoveva una folta schiera di simpatizzanti, che, pur senza aderire in modo pieno al giudaismo e alle sue osservanze, tuttavia ne era attratta per la sua concezione monoteistica della divinità, per i suoi ideali etici, per la rinomata efficacia di certe sue pratiche religiose. Certo è che là, per la prima volta, il movimento di Gesù veniva a contatto con una città cosmopolita, dove gli Ebrei rappresentavano solo una minoranza.

La chiesa di Antiochia, sorta per sporogenesi da Gerusalemme, in seguito avrà una storia di grande prestigio, dato che vari studiosi ambientano nella sua area numerosi scritti importanti (la *Didaché*, l'*Ascensione di Isaia*, il *Vangelo di Matteo*, forse anche il *Vangelo di Pietro*, il *Vangelo di Filippo*, gli *Atti di Paolo e Tecla*, per non dire di Ignazio con le sue *Lettere*, e, più tardi, di san Giovanni Crisostomo). In ogni caso non stupisce che in un contesto come quello antiocheno l'annuncio dei cristiani giudeo-ellenisti si potesse rivolgere anche ai pagani (At 11,19-20), cosa che Gesù di Nazaret non aveva mai fatto! Questa svolta importantissima dell'annuncio missionario dell'evangelo doveva probabilmente derivare dall'interpretazione in senso salvifico a dimensione universale della morte di Gesù stesso, elaborata dagli Ellenisti sulla base dell'esperienza pasquale. Il tema della salvezza delle nazioni aveva un suo spazio già all'interno della tradizione giudaica, precisamente nel contesto degli eventi degli ultimi tempi, come si vede, ad esempio, nella promessa di Dio ad Abramo (Gen 12,3 e Sir 44,21), oltre che nel motivo del pellegrinaggio escatologico delle genti al monte Sion, caro alla tradizione profetica (Is 2,1-5; 25,6-10; 56,6-8; 60,11-14). Su questo sfondo, l'efficacia salvifica della morte di

Gesù, intesa come un evento unico e irripetibile che opera la remissione dei peccati, unitamente alla fede nella sua risuscitazione, non poteva, nella prospettiva degli Ellenisti, essere ristretta all'ambito del popolo ebraico: nella morte redentrice di Gesù, si era realizzata la riconciliazione escatologica di tutti gli uomini con Dio.

I componenti di questa chiesa, a motivo del continuo rifarsi al nome di Cristo, «per la prima volta furono chiamati *cristiani*» (At 11,26). Questa denominazione, più che derivare dall'interno della comunità stessa (visto che Luca non utilizza più questo nome, se non in At 26,28 in bocca al non-cristiano re Agrippa II e in senso ironico; del resto, lo stesso Paolo non parlerà mai di «cristiani» bensì di «quelli di Cristo»: 1Cor 1,12; 15,23; Gal 5,24), doveva essere una designazione proveniente dall'esterno della comunità; e allora, escludendo una matrice giudaica (poiché i Giudei non avrebbero riconosciuto un appellativo riferito al Messia, preferendo semmai quello di «Nazorei» come in At 24,5), si potrebbe pensare o a una denominazione popolare (infatti Tacito in *Annali* 15,44,2 attribuisce l'appellativo al *vulgus*, però a Roma) o meglio a una designazione ufficiale dell'autorità romana presente ad Antiochia: sia perché l'aggettivazione è di tipo latino e non greco (che avrebbe dovuto essere *christianeíoi*) sia perché così li chiama il governatore Plinio il Giovane (*Lettere a Traiano* 10,96-97). Come altre denominazioni romane (cesariani, pompeiani, erodiani, neroniani), questa riconosceva pubblicamente che c'era un gruppo di persone poste sotto il patronato di un certo Cristo o comunque appartenenti al suo «partito». Discutibile resta il fatto se la notizia lucana su questo nome ci riporti davvero agli anni 30, quelli dell'effettiva evangelizzazione di Antiochia, oppure rispecchi la prassi di un tempo successivo, quello della composizione degli *Atti* (databili negli anni 80), poiché l'epistolario paolino non conosce questa designazione, e ciò potrebbe solo suggerire che la designazione non appartiene alla coscienza propria delle chiese ma è esterna a esse.

La formulazione lucana, secondo cui «c'erano nella chiesa di Antiochia

profeti e maestri» (At 13,1), suppone un numero consistente di discepoli di Gesù, calcolabile attorno alla cinquantina di persone; la loro condizione sociale doveva essere di un certo livello se, durante una carestia scoppiata nel paese sotto l'imperatore Claudio, la chiesa antiochena fu in grado di «mandare un soccorso ai fratelli abitanti nella Giudea» (At 11,27-30). La struttura di questa chiesa non è precisata nei dettagli, ma gli *Atti* annotano che tra i profeti e maestri c'erano «Barnaba, Simeone detto Niger, Lucio di Cirene, Manaèn compagno d'infanzia di Erode il tetrarca, e Saulo» (At 13,1). Luca non menziona né apostoli né presbiteri/anziani, come invece fa per la chiesa di Gerusalemme, ma neppure distingue in quel gruppo chi fosse profeta e chi maestro. Certo essi dovevano svolgere una funzione di leader nella chiesa antiochena, la quale dunque era guidata da carismi legati alla Parola e non possedeva ancora una struttura gerarchica di tipo gerosolimitano. È possibile che le stesse persone menzionate svolgessero di volta in volta la funzione di profeti e di dottori, diventando apostoli quando si recavano in missione: un'organizzazione comunque carismatica.

Tra costoro la figura più importante doveva comunque essere Barnaba, un personaggio che Luca aveva già introdotto parlando della primitiva comunità di Gerusalemme (At 4,36-37), dalla quale peraltro egli venne mandato ad Antiochia (At 11,22) forse per stabilire un vincolo autorevole di comunione con la chiesa-madre. Fu Barnaba che andò a prelevare Paolo/Saulo a Tarso e che lo inserì nella chiesa di Antiochia dove passarono insieme un anno intero (At 11,25-26), dandogli modo di condividere la nuova avventura dell'annuncio ai pagani, intrapresa da quella comunità.

Dalla chiesa di Antiochia Paolo derivò certamente alcuni elementi del suo pensiero. Là infatti venne elaborata una teologia di apertura verso l'ellenismo, che, prima ancora dell'attuazione di una *missio ad gentes*, dovette favorire un ripensamento della fede cristiana e influire sulla sua stessa formulazione. Ciò avvenne a livello linguistico, con il passaggio dall'aramaico al greco (per

esempio, la qualifica cristologica di «Signore» da *Mār* a *Kyrios*), a livello biblico, con l'uso della versione greca dell'Antico Testamento ebraico (nota come dei LXX), e anche a livello concettuale, mediante l'assunzione di nuove categorie interpretative dell'evangelo.

L'ambito maggiormente interessato fu certamente la cristologia, di cui ricordiamo alcuni esempi. In primo luogo, a livello delle tradizioni sul Gesù storico, è verosimile calcolare alcune variazioni nel linguaggio stesso attribuito a Gesù; per esempio, in Mt 16,18 il sintagma «porte dell'Ade» è un grecismo di risonanza mitologica, corrispondente al probabile costrutto semitico-biblico «porte della morte» (Sal 9,14; 107,18; Gb 38,17; anche 1QH 14,24); così si può anche spiegare l'aggiunta universalistica «per tutte le genti» nel racconto dell'intervento di Gesù al Tempio in Mc 11,17 (= Is 56,7); altrettanto si dica di un possibile ampliamento semantico del sintagma «il figlio dell'uomo», che da semplice designazione autoreferenziale potrebbe essere passato a diventare un titolo cristologico istituzionale (non per nulla esso, fuori dei Vangeli, si trova solo sulla bocca dell'ellenista Stefano in At 7,56). In secondo luogo, quanto alla fede pasquale, è verosimile che si riferisca alla chiesa di Antiochia la confessione di fede, che Paolo dice di trasmettere dopo averla ricevuta, attestata in 1Cor 15,3-5 (con la formulazione greca «morire per», dove l'impiego della preposizione *hypér*, «in favore di», con il verbo «morire» non è biblica ma riecheggia un tipico uso greco); analogamente si dovrebbe dire della composizione innica di Fil 2,6-11, che parte dall'idea di pre-esistenza e, passando per l'abbassamento dell'umanizzazione e della croce, culmina nella proclamazione di Gesù come *Kyrios*, «il nome che è sopra ogni altro nome» (perché la Bibbia dei LXX lo impiega per sostituire l'impronunciabile tetragramma sacro YHWH). In terzo luogo, nell'ambito della soteriologia si estese la critica gerosolimitana di Stefano al Tempio, non più ritenuto luogo dell'incontro con Dio, e al suo posto fu la morte di Gesù a essere considerata unico mezzo di redenzione-espiazione, rapportandola al Giorno del Kippûr

(Rom 3,25) e passando attraverso l'idea del valore espiatorio del sangue dei martiri (documentato nell'apocrifo greco 4Mac 17,21-22); del resto è Filippo, uno dei sette Ellenisti, che riferendosi a Is 53 suggerisce di interpretare la morte di Gesù come oblazione vicaria (At 8,32-35); la conseguenza maggiore risulta essere una critica alla stessa Legge di Mosè, in particolare alla necessità della circoncisione (ormai inutile per l'ammissione dei Gentili) e alle prescrizioni sulla purità alimentare, anche se su questo punto in un secondo tempo si operò una restrizione in senso conservatore. Infine, quanto al concetto di «chiesa», si diede spazio all'azione diretta dello Spirito più che a un'organizzazione gerarchica (tanto più che Luca, il quale in At 14,23 e 20,17 riferisce dell'istituzione di presbìteri nelle chiese del primo viaggio missionario e poi a Efeso, non dice nulla del genere per Antiochia), e in effetti At 13,2 attribuisce solo allo Spirito la scelta della prima coppia di missionari Barnaba e Paolo; questa prassi differisce dal modello gerosolimitano ed è possibile che essa prepari l'ordinamento piuttosto carismatico delle chiese fondate poi da Paolo.

Oltre tutto, è probabile altresì che vari importanti lessemi greci, diventati comuni nel linguaggio cristiano e testimoniati già nelle lettere di Paolo, debbano la loro origine a questo primo ambito geoculturale (così *apóstolos, ekklēsía, euangélion, parousía, pístis*), anche se occorre guardarsi dal rischio di un «pan-antiochenismo». In ogni caso, la chiesa di Antiochia risulta essere stata nel suo complesso una specie di laboratorio di ermeneutiche dell'evangelo, importantissimo per Paolo e non solo.

Aperture universalistiche

Benché qualcuno abbia definito Paolo «uomo di tre culture», evidenziando anche l'importanza del suo nome latino e recuperando dagli *Atti* la qualifica di cittadino romano, la storia della ricerca si muove giustamente sulla pista di un'alternativa tra i due poli della componente greca e di quella giudaica, tra i quali tutt'al più si colloca il mediano ambiente giudeo-ellenistico. È noto che nella *Lettera ai Romani* Paolo si autodefinisce apertamente «apostolo dei Gentili» (Rom 11,13), riconoscendo di dedicare la propria attenzione dialogica, e quindi la propria comunicazione, praticamente soltanto al di fuori del popolo giudaico. Mai nessuno in Israele aveva condotto un'operazione del genere, a prescindere dal fenomeno di alcuni simpatizzanti e proseliti. Certo, non può essere un elemento di confronto la predicazione a Ninive di Giona, il cui libro va giudicato con ogni probabilità una *fiction* letteraria e teologica. D'altra parte, la figura del «servo» isaiano, che proclama «il diritto alle nazioni» come «luce delle nazioni» (Is 42,1-7) ed è incaricato di «portare la salvezza fino all'estremità della terra» (Is 49,6), non solo presenta problemi di identificazione storica del personaggio, ma soprattutto e sorprendentemente non è mai ripresa dalle lettere di Paolo come punto di riferimento e di appoggio.

Che per Paolo non si sia trattato di una presa di coscienza recente, ci viene detto nella *Lettera ai Galati*, dove egli rievoca il momento fondante della sua vocazione sulla strada di Damasco. Esprimendo in poche parole il senso profondo di quell'evento per la sua vita, egli confessa: «Dio si compiacque di rivelare in me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo alle genti» (Gal 1,15-16). Un'analoga coscienza viene espressa anche da Luca, quando, nel primo racconto della conversione di Paolo, questi viene definito da Gesù stesso «uno strumento eletto per portare il mio nome dinanzi alle genti» (At 9,15). In entrambi i passi, ciò che colpisce particolarmente è il contestuale contrasto con il precedente zelo per le tradizioni dei padri (Gal 1,14), spinto fino alla

persecuzione degli adepti del nuovo movimento cristiano (At 9,1-2).

Ci si potrebbe chiedere: che cosa motivò il cambiamento della preferenza di Paolo da Israele ai disdegnati *goyîm*? In effetti una missione tra i Gentili/pagani non è attestata nell'Israele del suo tempo, dove al massimo notiamo un'apparente contraddizione tra atteggiamenti di teorica apertura (cfr. Filone Alessandrino, *Decalogo* 64: «Tutti gli esseri creati sono fratelli gli uni degli altri, poiché hanno come padre l'unico autore dell'universo») e altri di netta chiusura, sia nell'apocrifo *Libro dei Giubilei* (1,19: «O Signore, Dio mio, non permettere che il tuo popolo, la tua eredità, proceda nell'errore del proprio cuore e non consegnarlo in mano al suo nemico, i Gentili, e che costoro non lo abbiano in loro potestà e non lo facciano peccare contro di te»), sia nella *Lettera di Aristea* (che nel § 139 qualifica la Legge come «una trincea invalicabile [...] perché non ci mescolassimo minimamente con gli altri popoli»).

Secondo alcuni studiosi bisognerebbe vedere nella critica paolina al giudaismo una mera legittimazione di tipo sociologico: Paolo avrebbe cominciato come missionario tra i Giudei, ma, accortosi di non avere successo tra di loro, si convinse che essi erano soggetti a un indurimento da parte di Dio e che perciò egli era chiamato a predicare ai Gentili, passando quindi a fondare delle comunità di origine pagana. Questa comprensione delle cose, però, non tiene conto di almeno due dati. L'uno è che Paolo nelle sue lettere non dà mai a vedere di aver patito una delusione per una qualche sua fallita missione fra i Giudei. L'altro consiste nella considerazione positiva che Paolo dimostra comunque di coltivare nei confronti di Israele, poiché nei capitoli di Rom 9-11 la funzione storico-salvifica di Israele come popolo irrevocabilmente eletto viene ampiamente e positivamente riconosciuta.

Secondo altri Paolo si sarebbe missionariamente impegnato a condurre tutte le nazioni ad adorare l'unico Dio insieme a Israele sul monte Sion. Ma la citazione di Deut 32,43 («Rallegratevi, o nazioni, insieme al suo popolo») che

egli fa in Rom 15,10 non basta per fondare una prospettiva del genere, soprattutto perché manca ogni riferimento ai testi profetici che tematizzano l'argomento (Is 2,2-4; 60,6-7.11; Mi 4,13). Inoltre sarebbe eccessivo vedere nelle collette fatte da Paolo per i poveri della chiesa di Gerusalemme (Gal 2,10; 1Cor 16,1; 2Cor 9) un segno della convergenza delle genti verso Sion, se non altro perché esse non sono state una sua iniziativa ma gli furono commissionate dagli esponenti della chiesa gerosolimitana. D'altronde, intravedere nelle due accuse di Stefano circa la Legge e il Tempio (At 6,11-14) un riferimento all'ammissione dei Gentili, è una forzatura che va oltre il testo; semmai fu la persecuzione scatenatasi in seguito alla sua testimonianza che favorì un trapasso dalla Palestina ad altre regioni, in cui l'incontro con i Gentili si rese possibile e persino auspicabile. Ma evidentemente ciò non basta per spiegare il filo-gentilesimo di Paolo, che ha dei tratti molto personali.

Una sicura motivazione dell'impegno di Paolo nei confronti dei Gentili è di tipo cristologico. L'Apostolo, in connessione con l'esperienza della strada di Damasco, a cui fa risalire la propria vocazione ad annunciare il Figlio di Dio tra le genti (Gal 1,15-16), maturò la convinzione che, se Cristo rappresenta in qualche modo la fine della Legge (Rom 10,4), lo stesso Cristo è anche aperto a chi è «senza Legge» (1Cor 9,21) o a chi ha soltanto «la legge scritta nei cuori» (Rom 2,15). In effetti, il punto di partenza che gli permette di superare le opposizioni definite dai diversi sistemi religiosi e sociali è la sua convinzione della assoluta centralità di Cristo. Ma se così stanno le cose, era necessario anche un superamento delle ristrettezze nazionalistico-religiose del giudaismo. Una volta percepito che la figura di Gesù rompe i limiti della Torah, anche se questa non è sottoposta a critica in quanto tale, era inevitabile proiettarsi a vasto raggio verso lo sconfinato mondo pagano del momento. Nella fede in Gesù Cristo, morto e risuscitato per la giustizia di tutti (Rom 3,25; 4,25), si ritrovano uguali Gentili e Giudei; infatti ciò che conta ormai è «la circoncisione del cuore, secondo lo Spirito e non secondo la lettera» (Rom 2,29).

Bisogna poi riconoscere che Paolo vive in una società da tempo ormai globalmente segnata dalla storica impresa di Ales sandro Magno, la quale era stata profondamente caratterizzata da fattori insieme di universalismo e di unitarietà irrevocabilmente introdotti dal Macedone nel pensare comune. Ecco infatti ciò che ne scrive Plutarco nei *Moralia*:

> [Alessandro] ritenendo di essere venuto come inviato divino, armonizzatore e riconciliatore di tutte le cose, costringendo con le armi coloro che non poteva riunire con la parola, condusse a unità le cose più svariate, mescolando come in una coppa dell'amicizia le vite e i costumi e i matrimoni e i modi di vivere; egli ordinò che tutti ritenessero come patria l'intera ecumene, come acropoli e presidio il suo accampamento, come consanguinei i buoni e come stranieri i malvagi, e che il Greco e il Barbaro non si distinguessero né per il mantello né per lo scudo né per la spada né per la sopravveste, ma che il genere greco si dimostrasse tale per la virtù e il barbaro per la malvagità. [...] Egli volle rendere tutto ciò che è sulla terra soggetto a una sola legge e a una sola città e che tutti gli uomini si mostrassero come un solo popolo [329CD].

Un altro personaggio molto più vicino nel tempo, Cesare Augusto, meritava elogi analoghi, che gli vengono infatti tributati dall'ebreo Filone Alessandrino, per «aver ammansito e composto in armonia tutti i popoli selvaggi, [...] aver accresciuto l'Ellade di molte altre Elladi, [...] facendosi guardiano della pace, ecc.» (*De legatione ad Caium* 146-147). Certo è che l'ampliamento dell'orizzonte politico e geografico aveva generato un vivo interesse per i popoli stranieri, tale da affievolire, se non proprio eliminare, l'orgogliosa autocoscienza nazionale che un tempo, dopo le guerre persiane, aveva determinato in Grecia la drastica contrapposizione ai barbari.

Come giudeo della diaspora, e per giunta di Tarso, Paolo viveva l'influsso di alcune correnti di pensiero. L'una è la dominante filosofia stoica, di cui si intravedono indizi nelle lettere, per quanto riguarda sia il fondatore Zenone di

Cizio («Noi stimiamo tutti gli uomini come compaesani e concittadini: uno solo dev'essere il regime di vita e l'ordinamento, come di un gregge che pascola insieme nutrendosi di un pascolo comune»: *SVF* I,61,261) sia Lucio Anneo Seneca («Tutto quello che tu vedi, in cui è racchiuso insieme il divino e l'umano, costituisce una sola cosa; siamo membra di un solo grande corpo. La natura [...] ci ha ispirato un amore reciproco e ci ha fatti socievoli [...]. Ci stia sempre nel cuore e sulle labbra quel verso famoso: "Sono un uomo, e nulla di umano ritengo a me estraneo"»: *Epistole* 95,52-53). Certamente l'universalismo di Paolo non è direttamente di tipo umanistico; tuttavia, anche l'etica stoica trova in lui una conferma in termini generali, quando scrive: «Tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri» (Fil 4,8); questo passo può ben essere accostato a un'affermazione analoga di Cicerone: «Tutto ciò che è bello, onesto, eccellente [...] è pieno di gaudio» (*Tuscolanae disputationes* 5,23,67); ed egli avrebbe condiviso un tipico principio stoico, a cui fermamente si attiene il saggio, secondo cui «bene [...] è tutto ciò che è virtù o che partecipa della virtù» (Zenone, *SVF* I,190). Un altro influsso poteva derivare dalle varie correnti anti-cultualistiche del momento: Paolo non solo non menziona mai il Tempio di Gerusalemme, ma impiega audacemente la categoria del «tempio» solo in senso collettivo per definire l'intera comunità cristiana (1Cor 3,16-17; 2Cor 6,16; Ef 2,21), senza escludere un impiego individuale a proposito del singolo cristiano (1Cor 6,19). In ambito ellenistico-romano, dove pur si suppone l'esistenza non di un unico santuario ma di luoghi di culto molteplici e moltiplicabili, il discorso polemico in materia comporta la negazione della necessità stessa del Tempio in quanto tale. Il punto di partenza è dato da una dissociazione tra teologia e religione, per cui si ritiene possibile avere delle esatte convinzioni sugli dèi o sul divino senza osservare particolari comportamenti esteriori. La religione tradizionale stava sperimentando una sorta di crisi, la quale, oltre che essere costatabile a livello popolare (già Varrone nel I secolo a.C. esprimeva il timore che «gli dèi periscano non per un

attacco esterno ma per l'indifferenza dei cittadini» [da Agostino, *De civitate Dei* 5,2]; e agli inizi del II secolo d.C. il poeta Giovenale registra il fatto che alle storielle sull'aldilà «non credono neppure i bambini» [*Satire* 2,152]), è testimoniata da una pluralità di correnti filosofiche, a dimostrazione del fatto che stava tagliando trasversalmente l'intera società. Lo stoicismo, soprattutto quello imperiale testimoniato in particolar modo da Seneca contemporaneo di Paolo, ha un forte senso della presenza del divino nell'intimo dell'uomo: «Il dio è vicino a te, è con te, è dentro di te», e l'importante perciò è essere «compagno degli dèi, non supplice», poiché «rende sufficiente culto agli dèi chiunque li imita» (*Epistole* 41,1; 31,8; 95,50). La polemica più rude però era quella condotta dall'epicureismo di Lucrezio, che nella religione intesa come riparo dalla paura verso gli dèi vedeva l'origine di tutti i mali dell'umanità (*De rerum natura* 1,101). Ma anche il neopitagorismo, rappresentato da Apollonio di Tiana, manifestava una vera e propria avversione ai sacrifici, contrario com'era allo spargimento del sangue delle vittime sacrificali. Pure il cinismo esprimeva una critica al culto esteriore, tanto che Demonatte, maestro del caustico Luciano, fu accusato di non essere mai stato veduto a fare un sacrificio e se ne difese pubblicamente (e Luciano, nell'opera *La vita di Demonatte* racconta che a un amico, il quale lo invitava ad andare al tempio di Asclepio a pregare il dio per il proprio figlio, egli rispose: «Tu credi Asclepio ben sordo, se non può udire anche da qui la nostra preghiera»). Particolarmente incisiva sarà poi la posizione della nuova sofistica rappresentata dallo stesso Luciano, che sarcasticamente sfida Zeus a rispondere perché mai, nonostante tutto il culto che gli viene reso, egli con un fulmine colpisca a volte degli innocenti e invece lasci vivere imperturbati tanti scellerati di ogni risma.

Anche determinati culti misterici si possono vedere in parallelo all'incipiente cristianesimo, non solo paolino. Accenniamo solo di sfuggita al fatto che essi rappresentavano il superamento del culto civico ufficiale, che in alcuni vigeva il criterio di un'intima comunione cultuale con la rispettiva divinità, che la

maggior parte di essi non era legata a un luogo particolare ma aveva un respiro universalistico, e che qualcuno fu sentito come pericolosamente destabilizzante dalle autorità specialmente a Roma.

Infine, va riconosciuto che nello stesso giudaismo del tempo si davano alcune critiche al particolarismo della Torah. Per esempio, Filone Alessandrino ci informa che esistevano dei sostenitori di una interpretazione allegorizzante della Legge così da estenuare il valore delle sue prescrizioni (*De migratione Abrahami* 89,90). L'anonimo ebreo Psuedo-Focilide, autore del poema didattico *Le sentenze*, non menziona neppure una volta né Israele, né la Legge, né alcun precetto particolare, né polemizza mai contro l'idolatria. Da parte sua, Flavio Giuseppe attribuisce a Zimri (l'israelita che si unì a una donna madianita secondo Num 25) addirittura una filippica contro Mosè e la Legge:

> Osservale tu, o Mosè, queste leggi che sei stato impaziente di emanare [...]. Tu non fai altro che procurare con l'inganno a noi la servitù e a te il comando, sotto il pretesto di leggi per di più «di Dio», sottraendoci la dolcezza della vita e la decisione personale, che sono cose proprie degli uomini liberi [*Antichità giudaiche* 4,145-147].

Inoltre il *Libro delle Antichità Bibliche* dello Pseudo-Filone, rinarrando la rivolta del sacerdote Core (in Num 16) riporta le parole con cui questi rimbrotta Mosè: «Perché imporci una legge insopportabile?» (16,1). Infine gli *Oracoli Sibillini* giungono a condannare templi e altari come «inutili erezioni di pietre inanimate, continuamente insudiciate col sangue di esseri viventi, con sacrifici di quadrupedi» (4,27-30).

In conclusione, va riconosciuto che spinte feconde di ecumenismo religioso-culturale si trovano tanto in ambiente greco quanto, almeno parzialmente, in ambiente giudaico, tali da permettere a Paolo di dichiarare con piena convinzione che tra Giudei e Greci «non esiste alcuna distinzione» (Rom 3,22; 10,12). Questa affermazione viene fatta certamente nel contesto di un discorso tipicamente connotato dalla fede cristiana, cioè rispettivamente a proposito

della comune condizione di peccato e della imparziale misericordia divina; ed è pure vero che questa percezione spinse l'Apostolo a varcare decisamente o, forse meglio, a spostare e quindi ad allargare le frontiere ideali di Israele. Essa tuttavia a monte recava dei sicuri condizionamenti storici ambientali, che costituirono terreno fertile sia per l'interpretazione e inculturazione dell'evangelo, sia per la sua accoglienza. Paolo seppe coniugare genialmente queste precomprensioni con l'evangelo stesso, le cui coordinate perciò derivano non soltanto da una motivazione «altra», cioè da un'insospettata rivelazione divina, ma si delineano anche sulla base di precisi apporti della cultura contemporanea. La simbiosi che ne risulta tra cielo e terra è tipica dell'anima cristiana, e l'Apostolo di Tarso contribuì in buona parte a plasmarla irrevocabilmente.

3.

I viaggi missionari in Anatolia e in Grecia

Ai più, come abbiamo già osservato, Paolo è noto soprattutto per la sua attività missionaria, per la quale sono stati necessari numerosi viaggi. In effetti, tenendo conto dei vari spostamenti per terra e per mare, e pur calcolando che non abbia compiuto il progettato viaggio in Spagna, egli deve aver coperto nell'insieme almeno diecimila chilometri. Quelli per terra dovettero essere perlopiù a piedi o al massimo a dorso di mulo, certamente assai scomodi. Altrettanto quelli per mare: certo non godeva di una cabina personale ma era inserito tra altri passeggeri sulla tolda della nave. In più bisogna computare il disagio derivante da qualche strumento del suo lavoro di tessitore che doveva portare con sé.

Il viaggio nell'antichità

La tipologia del viaggio missionario è a sé stante e unica nel suo genere. Infatti, a parte i viaggi biblici di Abramo da Ur al Canaan, di Mosè dall'Egitto alla Terra promessa, e quello immaginario di Giona a Ninive, il viaggio costituisce un centro di interesse proprio della letteratura greca, che ne presenta varie tipologie. Il più famoso è, ovviamente, quello dell'*Odissea* di Omero, che è «il viaggio» per eccellenza, tra lo storico e il romanzesco; ma è un ritorno a casa, all'indietro, non è un viaggio di partenza. Ci sono poi i peripli: ad esempio, lo storico Erodoto (ca. 484-430 a.C.) scrive che i Fenici, abilissimi navigatori, hanno compiuto il periplo dell'Africa. Altri viaggi sono quelli di fondazione di colonie: quelli dei Fenici che vanno a fondare Cartagine e degli Ateniesi che vanno a fondare delle colonie nella Magna Grecia (Sibari, Crotone, Metaponto, Reggio, Messina, Siracusa). Ci sono poi i viaggi di esplorazione: ad esempio, uno dei biografi al seguito di Alessandro Magno (356-323 a.C.), l'ammiraglio Nearco (morto nel 312 a.C.), descrive un viaggio di esplorazione tra il fiume Indo e il fiume Tigri (all'incirca dall'India all'Iraq). C'è anche il viaggio romanzesco: nell'antichità il romanzo è caratterizzato da una storia d'amore tra due giovani, però sulla base di viaggi e dislocazioni. Ad esempio *Il romanzo di Calliroe* di Caritone di Afrodisia (tra I e II secolo d.C.) narra di due giovani (la bellissima Calliroe e il suo innamorato Cherea), che partono da Siracusa e compiono un lungo viaggio verso la Grecia e l'Anatolia, fino alla Persia, proseguendo poi per l'Egitto, per tornare infine a Siracusa. Un altro tipo è il viaggio fantastico: non nelle biografie di Alessandro Magno, ma in quello che successivamente si chiamerà *Il romanzo di Alessandro* (composto circa mezzo millennio dopo la sua morte), si parla di un viaggio del Macedone, sia sulla luna, sulle ali dell'ippogrifo, sia in fondo al mare, in una specie di scafandro. In più, vi erano anche i viaggi dei filosofi: ad esempio, i Cinici erano itineranti per definizione, passavano di città in città, senza tenere scuola in un posto fisso (diversamente dall'Accademia di Platone, dal Peripato di Aristotele,

dal Portico degli Stoici): in proposito, si può ricordare Diogene il Cinico (morto nel 323 ca. a.C.), che dalla cittadina di Sinope sul Mar Nero giunse fino a Corinto; a questa tipologia appartiene anche il viaggio di Apollonio di Tiana (4-97 d.C.), un filosofo eclettico, che andò dalle Colonne d'Ercole fino all'India (di lui è raccontato anche un rapimento al cielo). Inoltre c'è il «viaggio iniziatico»: coloro che erano iniziati ai culti misterici compivano un viaggio al cielo (come Lucio ne *L'asino d'oro* di Apuleio). Un altro viaggio, di tipo «didattico», è quello sulla «via del bene»: un esempio è l'antica leggenda di Ercole al bivio (riportata da Senofonte), dove l'eroe deve scegliere la direzione, prendendo una decisione di principio tra il bene e il male. Ci sono poi i viaggi delle spedizioni militari, come le spedizioni di Alessandro Magno, che giunge fino all'attuale Kazakistan, e quelle di Giulio Cesare (ca. 100-44 a.C.) che giunge fino alle Gallie. Vanno computati pure i viaggi dei mercanti: anche se non sono descritti, essi però sono affermati; per esempio, da un'iscrizione sappiamo di un mercante che, per decine di volte, doppiò il Capo Malia, che si trova in fondo al Peloponneso, così da recarsi più volte da occidente verso oriente e ritorno. Infine c'erano i viaggi dei privati, non esattamente turistici: una satira di Orazio (65-8 a.C.), la quinta del primo libro, racconta dettagliatamente il suo viaggio da Roma a Brindisi, con le tappe intermedie e le varie circostanze che si sono verificate lungo il percorso.

Invece dall'antichità non risultano viaggi che descrivano l'espansione di un culto religioso. Al massimo, siamo a conoscenza dell'invio in Frigia di due rappresentanti da parte di Roma, nel 204 a.C., per prendere una pietra nera della grande dea Cibele e portarla a Roma, sull'isola Tiberina. Per i grandi culti misterici (ad esempio, il culto di Adonis, di Osiride, di Serapide, di Mitra) non possediamo descrizioni di viaggi di espansione da parte di loro «apostoli». Non possediamo neanche descrizioni di specifici viaggi missionari di Ebrei. L'espansione del giudaismo non è avvenuta per impegni di viaggiatori, ma per riverbero della loro vita. Al massimo, è conosciuto il caso eccezionale del già

citato Izate re dell'Adiabene, presso il quale capitano dei mercanti ebrei che lo istruiscono sulla Torah cosicché il re si converte al giudaismo. Ma si tratta di casi fortuiti.

Paolo perciò è l'eccezione: egli dedica se stesso e la sua vita alla predicazione del vangelo di Gesù Cristo. In ciò sappiamo che egli non viaggia da solo, ma è accompagnato prima da Barnaba, poi da Sila e da Timoteo. Quindi i viaggi di Paolo si distanziano da ogni altro genere di viaggi testimoniati nell'antichità. L'unico parallelo può essere eventualmente con Gesù, che però si muove unicamente nella terra di Israele.

Paolo stesso parla di «molti viaggi» (2Cor 11,26), a cui associa pericoli di vario genere, connessi con «fiumi, briganti, connazionali, pagani, città, deserto, mare, falsi fratelli». Tradizionalmente però la sua attività apostolica viene suddivisa sulla base dei tre viaggi missionari da lui compiuti, più il quarto dell'andata a Roma come prigioniero, tutti raccontati da Luca negli *Atti*. A proposito di questi viaggi, però, bisogna distinguere il primo dagli altri due.

I primi impegni a corto raggio

Del primo viaggio, narrato in At 13-14 e durato 3-4 anni (tra il 43 e il 48), Paolo non ha la diretta responsabilità, che spetta, invece, al cipriota Barnaba. Entrambi, comunque, sono stati scelti e inviati, da una manifestazione particolare dello Spirito alla comunità di Antiochia raccolta in preghiera (At 13,3), avendo con sé Giovanni Marco cugino di Barnaba. I due missionari salpano da Seleucia, approdano a Salamina sull'isola di Cipro, che percorrono tutta da est a ovest fino a Pafos; qui incontrano il mago giudeo Bar-Iesus e il proconsole romano Sergio Paolo (il quale venne alla fede dopo che l'Apostolo confutò il mago punito con la cecità). Partono poi da Pafos per approdare a Perge in Panfilia, nel sud-est dell'Anatolia, dove il collaboratore Marco li lascia per tornare a Gerusalemme (forse ritenendosi incapace di sostenere i ritmi frenetici della missione o perché non riusciva ancora ad approvare la decisa svolta di Paolo nell'abbandonare le prescrizioni della Legge). Giungono ad Antiochia di Pisidia in Asia Minore, nell'attuale Turchia centro-occidentale. Qui Paolo prende la parola in una riunione di sabato in sinagoga, per pronunciare una sorta di discorso, inaugurale e ben accolto, dove si ritrovano tutti i temi della sua predicazione ai Giudei: riassunto della storia di Israele, che si è compiuta in Cristo crocifisso e risorto, che libera anche dalla Legge (At 13, 16-43). Il sabato seguente però è duramente contestato dai Giudei e allora egli annuncia che si rivolgerà ai pagani. Partono quindi per Iconio e parlano nella sinagoga locale, conducendo molti alla fede ma suscitando anche un tentativo di lapidazione. Sono perciò costretti a partire per giungere a Listra in Licaonia. Qui Paolo guarisce un paralitico e la folla dei pagani, scambiando il maestoso Barnaba per Zeus/Giove, e il più irrequieto Paolo per Ermes/Mercurio, che degli dei era il portavoce, vuole offrire in loro onore un sacrificio, cui a stento riescono a sottrarsi (At 14,8-18). Tuttavia, per istigazione di Giudei giunti da Antiochia di Pisidia e da Iconio, Paolo viene lapidato ma, riavutosi, sempre con Barnaba si rifugia a Derbe, dove ancora annunciano il Vangelo. Poi, tornando

sui loro passi attraverso Listra e Iconio, dal porto di Attalia fanno ritorno ad Antiochia di Siria. Qui riferiscono alla chiesa locale che, per mezzo loro, Dio aveva aperto ai pagani «la porta della fede» (At 14,27).

L’accordo di Gerusalemme

Dopo il primo viaggio prese corpo ad Antiochia un problema importante: quello circa la pratica della circoncisione. Lo spunto fu fornito dalla richiesta, avanzata da alcuni provenienti dalla Giudea, di sottoporre alla circoncisione i convertiti di origine gentile (At 15,1). La prassi missionaria della comunità antiochena era stata, fino ad allora, quella di accogliere i convertiti dalla gentilità senza imporla, e quindi Paolo e Barnaba, responsabili della missione, si rifiutarono di dar corso alla richiesta. Siccome non si riuscì a dirimere la controversia localmente, si decise di inviare una delegazione, con rappresentanti delle due parti, a Gerusalemme, per sottoporre il caso ai responsabili della chiesa madre. Qui (probabilmente nell’anno 48), come racconta lo stesso Paolo, si giunse a un accordo di compromesso che prevedeva, da un lato, il riconoscimento, da parte del gruppo dirigente della comunità di Gerusalemme, della legittimità della missione paolina alle genti senza l’imposizione della circon cisione, e, dall’altro, il riconoscimento, da parte di Paolo e di Barnaba, della legittimità della missione petrina ai Giudei con il mantenimento delle osservanze legali (Gal 2,9). Si trattava del riconoscimento dell’esistenza di due tipi di missione, con caratteristiche e modalità diverse. Per suggellare l’accordo e in segno di rispetto, Paolo e Barnaba promisero di provvedere ai poveri della chiesa madre con una raccolta di denaro nelle loro comunità (Gal 2,10).

Il compromesso non tardò a rivelare la sua fragilità, perché le due parti ne avevano inteso in modo diverso le implicazioni. Paolo interpretò l’accordo come un’approvazione senza riserve al suo Vangelo, che egli riteneva di avere spiegato con chiarezza ai suoi interlocutori (Gal 2,2), e che prevedeva non soltanto l’esonero dalla circoncisione per i convertiti dalla gentilità, ma la libertà dai vincoli della legge mosaica per tutti i credenti in Gesù, sia di origine gentile sia di origine giudaica. Giacomo e i suoi, invece, intesero le cose in

modo diverso. Il problema sul quale si era discusso e deliberato a Gerusalemme era preciso e limitato: si trattava di stabilire se fosse necessario o no imporre la circoncisione ai convertiti di origine gentile. La facilità con cui Giacomo e i suoi aderirono alle richieste di Paolo è comprensibile se la si colloca sullo sfondo dei dibattiti interni al giudaismo del tempo sul problema analogo dei proseliti. Ma per Giacomo e la comunità di Gerusalemme, diversamente che per Paolo, non era assolutamente in discussione l'obbligo, per ogni giudeo che avesse aderito alla fede in Gesù Cristo, di continuare a osservare gli altri precetti della legge mosaica. Quello su cui si poteva discutere e trovare un compromesso erano le condizioni di ingresso dei convertiti dalla gentilità, non la fedeltà alle osservanze da parte dei Giudei, che rimanevano tali anche dopo la conversione. Il cosiddetto incidente di Antiochia, richiamato da Paolo in Gal 2,11-21, illustra bene il malinteso che ci dovette essere sull'interpretazione dell'accordo di Gerusalemme: Pietro, in un primo momento, aderì all'interpretazione di Paolo e, conseguentemente, non ebbe difficoltà a condividere la mensa con i convertiti non circoncisi, ma quando giunsero da Gerusalemme i rappresentanti di Giacomo fece marcia indietro e si allineò sulle posizioni di questi ultimi, trascinando con sé anche Barnaba. Paolo protestò inutilmente e proseguì da solo per il suo cammino. Il problema di fondo era venuto alla luce e le divergenze tra la posizione di Paolo e quella di Giacomo si rivelarono ben più profonde di quanto illusoriamente aveva lasciato pensare l'accordo di Gerusalemme. Non si trattava più di una disputa sul modo di intendere la missione alle genti, ma di due diverse concezioni del modo di aderire al movimento di Gesù.

Sulla circoncisione ci si attenne all'accordo stipulato con Paolo: la circoncisione non era necessaria per i convertiti dalla gentilità. Però si decise di richiedere ai convertiti dalla gentilità l'osservanza di alcune norme minime di purità, ricalcate su quelle imposte nell'Israele antico agli stranieri residenti (*gerym*), così da consentire la convivenza dei cristiani delle due provenienze

nelle comunità miste. È questo il cosiddetto *Decreto apostolico* (At 15,20.29; 21,25), inviato ai cristiani di origine gentile delle chiese di Antiochia, Siria e Cilicia, da Giacomo e dalla chiesa di Gerusalemme. Esso comprende quattro richieste di astensione: dalle carni di animali immolati agli dèi pagani, dall'assumere sangue, dal mangiare animali soffocati (da cui non fosse uscito il sangue) e dalla *porneia* (probabilmente riferita ai matrimoni incestuosi). Queste disposizioni hanno tutte un parallelo in analoghe norme elencate in Lev 17-18 e valide già per gli stranieri residenti in Israele. Le due componenti del popolo dei credenti in Gesù Cristo mantengono la loro identità nella comunione della fede in Gesù Cristo e della convivenza fraterna. Ma se la pratica della legge, con la sola esclusione della circoncisione per i Gentili, è un obbligo per ambedue le componenti, questo significa che a essa è riconosciuto un valore ai fini del conseguimento della salvezza. Ne deriva di conseguenza che l'opera salvifica di Gesù non si sostituisce alla Legge, ma è solo complementare a essa. Questa concezione dell'appartenenza al gruppo dei seguaci di Gesù è tipica del giudeo-cristianesimo ed è molto diversa da quella di Paolo; anzi, per certi aspetti polemicamente vi si contrappone. Infatti l'Apostolo, come si vede nelle sue lettere ai Corinzi (8-9) e ai Romani (14), addirittura ignorerà il decreto sulla questione della purità delle carni.

Dall'Asia all'Europa (Macedonia e Grecia): il secondo viaggio

Il secondo viaggio missionario (At 15,36-18, 22) durerà circa 3 anni, tra il 49 e il 51. Sul punto di ripartire, i due apostoli si separano poiché, contrariamente a Barnaba, Paolo si rifiuta di portare con sé Marco, «che si era allontanato da loro, in Panfilia, e non aveva voluto partecipare alla loro opera» (At 15,37-39). Allora Marco salpa con Barnaba alla volta di Cipro. Invece Paolo prende con sé Sila (15,40) della chiesa di Gerusalemme (At 15,22.32) e chiamato Silvano nelle lettere (1Tes 1,1). Attraversa la Siria e la Cilicia e torna in Asia Minore per vedere come stanno le chiese fondate nel primo viaggio. Ma, lungo questo secondo itinerario, l'Apostolo delle genti avrà modo di incontrare un altro mondo, quello greco-romano. A Listra aggrega a sé Timoteo, che era di padre greco e che sarà tanto caro a Paolo il quale ne farà un elogio in Fil 2,20. Docili allo Spirito, dopo aver attraversato la Frigia ed evangelizzato la Galazia, Paolo, Sila e Timoteo rinunciano a entrare nella provincia di Asia e della Bitinia, costeggiano la Misia e raggiungono Troade, nel nord-ovest dell'attuale Turchia (non lontano dall'antica Troia). Qui Paolo ha la visione notturna di un Macedone che lo supplica: «Passa in Macedonia e aiutaci!». Così Paolo si sente chiamato a mettere piede sul suolo d'Europa (At 16,9s). Quindi costeggiano l'isola di Samotracia e raggiungono il porto di Neapoli; di qui si recano alla vicina città di Filippi, colonia romana del primo distretto della provincia di Macedonia. Battezzano Lidia, commerciante di porpora incontrata durante una riunione di preghiera lungo il fiume, e ne accettano l'ospitalità. Ma, in seguito alla denuncia fatta da una schiava indovina (e dei suoi padroni), i cui guadagni con la loro predicazione avevano messo in pericolo, vengono bastonati e incarcerati. Nottetempo un terremoto li libera dalle catene. Temendo la punizione da parte dei magistrati, il disperato carceriere tenta il suicidio, ma Paolo lo dissuade e lo battezza con tutta la famiglia. Saputo poi che Paolo e Sila

sono cittadini romani, le autorità cittadine li rimettono in libertà (At 16,11-40). A Filippi crescerà una bella comunità cristiana, a cui l'Apostolo invierà da un'altra prigione la lettera della gioia e dell'affetto, quella appunto ai Filippesi. Di là giungono poi a Tessalonica, dove di sabato Paolo predica nella sinagoga, convertendo alcuni Giudei e non pochi Greci. Colti da gelosia, i Giudei della città denunciano Paolo e Sila presso le autorità pagane, coinvolgendo pure Giasone che li aveva ospitati. I missionari sono fatti partire di notte per Berea, e qui si ripete ciò che era accaduto a Tessalonica: predicazione in sinagoga, conversioni ancor più numerose e ostilità fomentate da fanatici Giudei venuti da Tessalonica. Paolo allora, mentre Sila e Timoteo rimangono là, viene accompagnato ad Atene, dove resta in attesa dei due compagni. La città, in seguito all'intervento di Roma nella guerra contro Filippo V, aveva perso l'indipendenza nel 146 a.C., quando venne posta sotto la giurisdizione della provincia di Macedonia; dopo qualche tentativo di ribellione, essa venne saccheggiata nell'86 a.C. dalle truppe di Silla e unita alla provincia di Acaia. Per quanto devastata, però, Atene era pur sempre la capitale della sapienza, dell'arte e della democrazia, anche senza lo splendore dei secoli V e IV a.C. Paolo non perde tempo: ogni giorno discute sia con i Giudei nella sinagoga sia con i passanti nell'agorà (la stessa dove discuteva anche Socrate). I filosofi epicurei e stoici, incuriositi, lo invitano sull'Areopago, perché «questo ciarlatano» (At 17,18) si spieghi meglio. Qui Luca mette in bocca a Paolo un bel discorso, in cui egli loda la religiosità degli Ateniesi, condivide il pensiero filosofico greco sulla inutilità dei templi e sulla paternità universale di Dio, e poi giunge ad annunciare il Cristo Risorto (At 17,22-31). Quest'ultima parte del discorso suscita l'ironia e il rifiuto degli ascoltatori (At 17,33), mentre solo alcuni «divennero credenti: fra questi anche Dionigi, membro dell'Areopago, una donna di nome Dàmaris e altri con loro» (At 17,34). Lo scarso successo non scoraggia Paolo, che percorre i 50 chilometri che lo portano fino a Corinto, allora capitale della provincia romana dell'Acaia, ancora più cosmopolita e corrotta di Atene. Nella numerosa comunità giudaica del luogo, trova ospitalità

presso i coniugi cristiani Aquila e Priscilla, provenienti da Roma, da dove nell'anno 49 l'imperatore Claudio aveva allontanato i Giudei. Essendo anch'essi fabbricanti di tende, Paolo può lavorare con loro (At 18,1-3). Sopraggiunti Sila e Timoteo, danno inizio alla predicazione (2Cor 1,19), rifiutata dai Giudei ma accolta dal capo della sinagoga Crispo e dalla sua famiglia; la accolgono pure i pagani ben disposti, tra i quali un certo Tizio Giusto «timorato di Dio» (At 18,7). Una notte Paolo ha una visione del Signore che lo incoraggia a «non tacere, perché io ho un popolo numeroso in questa città» (At 18, 10). Da qui scrive pure ai Tessalonicesi. Così Paolo si ferma un anno e mezzo, tra l'inverno del 50-51 e l'estate del 52 d.C. Verso la fine del soggiorno a Corinto, i Giudei riescono ancora a trascinarlo in tribunale, ma il proconsole Gallione (probabilmente all'inizio del 52) lo lascia libero, rifiutandosi di trattare le loro questioni religiose; invece ne va di mezzo lo stesso capo della sinagoga, Sostene, che è addirittura percosso dalla sua gente (At 18,12-17). Quindi, in compagnia di Aquila e Priscilla, s'imbarca per la Siria dal porto di Cencre e attraversando il Mar Egeo giunge a Efeso, dove interviene brevemente nella sinagoga e di dove riparte subito per Cesarea in Palestina. Di qui sale a Gerusalemme «a salutare la Chiesa» (At 18,22) per poi raggiungere di nuovo Antiochia di Siria.

Il terzo viaggio e l'importanza di Efeso e Mileto

Ben presto da Antiochia Paolo riparte e «percorre di seguito le regioni della Galazia e della Frigia, confermando tutti i disce poli» (At 18,23). Inizia così il terzo viaggio che si estende sugli anni dal 52 al 55 d.C. (At 18,23-21,16). Con i mezzi di allora, l'Apostolo percorrerà circa 2.500-3.000 chilometri, anche se l'itinerario non è del tutto sicuro. Comunque dapprima riattraversa la Galazia e la Frigia per «confermare nella fede» (At 18, 23) le chiese fondate nei due viaggi precedenti. La tappa più importante (durata 2 anni e 3 mesi) è quella di Efeso, capitale della provincia romana di Asia, con 300-400mila abitanti e un teatro di 25.000 posti, crocevia di alcune strade carovaniere; vi fiorivano magia e superstizione, e il suo tempio dedicato ad Artemide/Diana era considerato una delle sette meraviglie del mondo. Ad Efeso Paolo battezza «nel nome del Signore Gesù» (At 19,5), e conferma con l'imposizione delle mani dodici discepoli che avevano ricevuto soltanto il battesimo penitenziale di Giovanni Battista senza mai aver sentito parlare di Spirito Santo (At 19,1-7). Servendosi della collaborazione di molti compagni, Paolo coordina l'evangelizzazione di «tutti gli abitanti della provincia di Asia» (At 19,10), la regione cioè di cui Efeso era il centro e comprendente le sette città citate nell'*Apocalisse*: oltre Efeso, anche Smirne, Pergamo, Tiàtira, Sardi, Filadelfia, Laodicea. Opera guarigioni prodigiose; lo imitano in questo degli esorcisti ambulanti giudei, ma senza esito; anzi, si convertono anche molte persone che avevano esercitato arti magiche e bruciano i loro libri (At 19,11-20). Nel timore che le conversioni cristiane danneggiassero il commercio degli idoli, l'orefice Demetrio guida una sommossa dei fabbricanti e dei mercanti di statue; la calma viene riportata a fatica con il raduno dell'assemblea cittadina nel teatro e l'intervento del cancelliere civico con la consueta motivazione di «sedizione» da parte dell'autorità romana, preoccupata soltanto di reprimere i disordini (At 19,24-40).

Dopo essersi forse recato ancora a Corinto, dove gli si oppose un anonimo offensore (2Cor 2,1-11), Paolo torna a Efeso per ripartire, intenzionato a passare per la Macedonia e raggiungere di nuovo la Grecia (e qui da Corinto scrive la *Lettera ai Romani*). Tre mesi dopo, il solito complotto giudaico lo costringe a tor nare ad Antiochia di Siria attraversando di nuovo la Macedonia, e a lui si associano sette compagni: Sòpatro di Berea, Aristarco e Secondo di Tessalonica, Gaio di Derbe, Tichico e Trofimo dell'Asia, oltre a Timoteo (At 20,3-4; Sila non è più menzionato dopo l'arrivo a Corinto in 18,5). Preceduto e accompagnato dai suoi collaboratori, salpa da Filippi e in 5 giorni giunge a Troade. Durante una prolungata assemblea eucaristica serale, nel primo giorno della settimana, ridona la vita al giovane Eutico, che, vinto dal sonno, era caduto da una finestra situata al piano superiore (At 20,7-12). In seguito, il gruppo dei compagni, che aveva fatto vela per Asso, dove imbarca l'Apostolo che vi si era recato a piedi (dopo aver percorso ca. 30 km), tocca le isole di Mitilene e di Samo e poi giunge a Mileto, a sud di Efeso. Qui Paolo sollecita a raggiungerlo i principali «anziani della chiesa» efesina da lui fondata. A loro rivolge il terzo dei grandi discorsi ricordati negli *Atti* (dopo quello di At 13 diretto ai Giudei, e quello di At 17 rivolto ai pagani). Quello di Mieto si può ritenere il suo testamento pastorale: infatti ricorda il suo ministero in Asia (At 20,18-20), presagisce la sua morte (20,22-27), raccomanda vigilanza (20,28-30), e difende il proprio disinteresse con il lavoro da lui esercitato (20,33-35: «Si è più beati nel dare che nel ricevere»). È una testimonianza che desta commozione in tutti i presenti e che nell'insieme ci consegna un suo splendido profilo di padre autorevole (20,36-38: «Tutti scoppiarono in pianto e, gettandosi al collo di Paolo, lo baciavano, addolorati soprattutto perché aveva detto che non avrebbero più rivisto il suo volto»). Siamo probabilmente nell'anno 55 d.C. e Paolo ha fretta di essere a Gerusalemme per la Pentecoste. Ogni giorno un nuovo porto: Cos, Rodi, Patara. Su un'altra nave giunge a Tiro, la settimana dopo parte per Tolemaide, il giorno dopo per Cesarea. Tutti lo sconsigliano di salire a Gerusalemme, perfino un profeta di nome Agabo giunto dalla Giudea. Ma Paolo si mostra

irremovibile: «Io sono pronto non soltanto a essere legato, ma a morire a Gerusalemme per il nome del Signore» (At 21,13s). Giunto finalmente a Gerusalemme, viene accolto e ospitato da Mnasone di Cipro, discepolo della prima ora, poi fa visita a Giacomo e agli anziani, e consegna il ricavato della colletta. Giacomo, dispiaciuto per le voci su di lui, secondo le quali egli non farebbe altro che distogliere i Giudei dall'osservanza della Legge, gli consiglia di recarsi al Tempio insieme a quattro altri Giudei per pagare il voto che essi avrebbero dovuto sciogliere e così tranquillizzare i tradizionalisti (At 21,17-26). Là egli viene riconosciuto dai Giudei pellegrini dalla provincia di Asia, i quali, accusandolo di profanare il Tempio, sollevano un violento tumulto nei suoi confronti. È per sedare questa sollevazione che interviene dalla vicina Torre Antonia il tribuno romano, il quale non trova di meglio che arrestarlo e incarcerarlo nella fortezza (21,27-36). Prima però gli concede di difendersi davanti alla folla inferocita con un discorso in ebraico (At 21,15-22,29). È ormai cominciata la *passio Pauli* (At 21-28), che con quella di Gesù avrà più di una somiglianza (cfr. cap. 6).

4.

Scrittore occasionale, per necessità

Paolo non era nato con la vocazione dello scrittore. Non vi era predisposto già nel senso materiale di saper impugnare un calamo (visto che i suoi scarsi interventi di questo genere, stando a Gal 6,11, dovevano essere incerti e poco eleganti), ma neanche quanto all'orgoglio e al piacere di saper stendere un qualsivoglia testo magari per dettatura a uno scrivano, come di solito avveniva (visto che in 2Cor 11,6, per quanto si debba qui tener conto di un atto di modestia, egli si professa inesperto nella parola). Un terzo modo di scrivere una lettera consisteva nell'affidare a un segretario o amanuense di fiducia il pensiero da svolgere, lasciando a lui la stesura effettiva del testo; ma prima della sua «conversione» Paolo non aveva comunque nessun motivo per redigere un qualsiasi testo scritto. Infatti, l'educazione farisaica che aveva ricevuto a Gerusalemme ai piedi di Gamaliele, come dimostrerà per lungo tempo la tradizione delle scuole rabbiniche (almeno fino al 200 d.C.), consisteva essenzialmente nel saper leggere i testi classici delle Scritture di Israele e nell'arte di spiegarli a viva voce, ma non nello scriverne commenti.

E invece egli passò alla storia, oltre che come infaticabile apostolo, anche o almeno altrettanto come autore di un certo numero di lettere diventate giustamente famose. Anzi, dal I secolo in cui egli visse, se prescindiamo da alcuni brevi e interessantissimi testi epistolari su papiro originale di provenienza popolare, di fatto sono giunte fino a noi soltanto le lettere di Seneca in latino e quelle di Paolo in greco; e forse non è senza significato che poi nel IV secolo sia stato composto un epistolario fittizio per documentare una supposta corrispondenza tra i due. In più, come riconosce oggi qualche

studioso ebreo, i suoi sono anche gli unici scritti di un fariseo vissuto nel I secolo dell'era volgare!

Bisogna però precisare che i suoi scritti sono produzioni della fase cristiana della sua vita, ed è come dire che senza l'evento della strada di Damasco Paolo probabilmente non avrebbe mai impugnato la penna o dettato un qualunque testo. È stata l'occasione a fare di lui uno scrittore. Con ogni probabilità egli non si sarebbe mai impegnato su questo fronte, se non gli si fosse ripetutamente presentata la necessità di intervenire nelle situazioni delle varie chiese, a seconda delle questioni di vita che di volta in volta in esse prendevano corpo. È stato scrittore per necessità, mosso da un forte senso di responsabilità pastorale. E per fortuna, diciamo noi, poiché altrimenti non avremmo conosciuto il suo pensiero, la sua autentica e personalissima ermeneutica dell'evangelo, visto che quanto ne sappiamo dai soli *Atti* lucani è assolutamente poca cosa e soprattutto non sempre corrisponde in pieno a come egli si esprime in prima persona nelle sue lettere.

Il genere epistolare

Gli scritti di Paolo sono i primi in assoluto nella storia del cristianesimo: la letteratura cristiana documentata comincia appunto con lui. D'altronde, è sintomatico che tale letteratura inizi proprio con il preciso genere letterario epistolare e non, poniamo, con il genere del trattato speculativo o del dialogo filosofico o del dramma teatrale o della poesia magari di consumo e neppure con un'impresa storiografica, che pur sarebbe stata utilissima (questa seguirà, sia con i vari Vangeli sia con gli *Atti degli Apostoli*, ma fra i dieci e i cinquant'anni dopo di lui). La letteratura cristiana, invece, incomincia per così dire *in medias res*, dandoci atto dell'esistenza e della vitalità del nuovo fenomeno concernente l'esistenza di varie comunità di battezzati, sparse in diversi centri urbani del bacino orientale del Mediterraneo.

Le lettere odierne, comprese le *e-mail* (del tutto diverso è il sistema estremamente stringato dei telegrammi, degli SMS e di Twitter), seguono uno schema che non corrisponde alle lettere antiche. Quelle, invece di recare il nome del mittente in fondo al testo epistolare, lo esponevano fin da principio addirittura come prima parola. Solo al secondo posto veniva il nome del destinatario, a cui seguiva poi subito una formula di saluto, ripresa con variazioni alla fine dello scritto. Sono molti i casi di lettere o di interi epistolari che ci sono giunti dall'antichità: quelle di Platone e di Seneca equivalenti a veri e propri saggi su argomenti vari, le lettere di Cicerone a familiari e ad amici, le lettere amministrative di Plinio il Giovane all'imperatore Traiano, e poi tutta una serie di lettere private popolari, non di autore, per esempio di un salariato alla moglie, di un figlio pentito alla madre, di un contadino a funzionari locali, di un soldato al padre, e ancora lettere di raccomandazione, di consiglio, di supplica ecc., provenienti soprattutto dall'Egitto.

Dal punto di vista materiale, la media della lunghezza delle lettere paoline supera ampiamente quella di tutte le altre lettere antiche. Secondo un computo

attendibile, si può confrontare il caso di Paolo con altri due gruppi caratteristici di lettere pervenuteci dall'antichità. Il gruppo maggiore è quello delle lettere private popolari (con testo originale su papiro!), che ammonta addirittura a circa 14.000: ebbene, esse vanno da un minimo di 18 parole a un massimo di 209, sicché in media ne contengono 87. Quanto invece alle lettere degli scrittori «per professione», esse variano: quelle di Cicerone hanno un minimo di 22 parole e un massimo di 2.530, con una media di 295; quelle di Seneca vanno da un minimo di 149 a un massimo di 4.134, con una media di 995. Le lettere di Paolo invece contengono un minimo di 335 parole (a Filemone) e un massimo di 7.094 (ai Romani), con una media di 2.495!

Già su questa base dobbiamo essere cauti nell'accogliere una celebre distinzione dello studioso tedesco di inizio Novecento, Adolf Deissmann, che distingueva tra «lettera» ed «epistola». La prima, di stile non letterario, sarebbe di natura intima e personale, un pezzo di vita, espressione del solo rapporto esistente tra mittente e destinatario, quindi valida soltanto per il loro particolare mondo interpersonale, ma estranea all'interesse del grande pubblico. La seconda, invece, sarebbe una forma d'arte, un prodotto convenzionale appositamente costruito, e il suo contenuto terrebbe conto del grande pubblico a cui si rivolge: «Se la lettera è un segreto, l'epistola è una merce da mercato, chiunque può e deve leggerla». Ebbene, Deissmann riteneva che quelle del nostro Apostolo non fossero epistole bensì lettere. Ma Paolo non può essere confinato nell'ambito del privato. È vero che nelle lettere si riflette esattamente il suo genuino carattere impulsivo, generoso, forte e tenero insieme. Egli cioè non nasconde affatto la propria umanità dietro un atto magari ritenuto ufficiale. Niente di burocratico nei suoi scritti epistolari. Tutt'altro. In più, le sue lettere sono anche uno specchio sia della vita concreta delle singole comunità destinatarie, con i loro sfaccettati problemi interni (di cui 1Cor è forse l'esempio più interessante), sia di contrasti che potevano configurarsi tra Paolo e le sue chiese (vedi soprattutto 2Cor 10-13). Egli però sa

di scrivere con una autorità che è solo sua e che gli deriva non solo da Cristo stesso ma anche e soprattutto dalla sua responsabilità di riconosciuto fondatore e guida delle chiese stesse. Le sue lettere esprimono comunque l'autorità apostolica del mittente, sostituendone in qualche modo la presenza viva. Persino nella *Lettera a Filemone*, brevissima e apparentemente privata, egli esprime questa coscienza, anche se poi adotta toni bassi: «Pur avendo in Cristo la libertà di comandarti ciò che è opportuno, preferisco pregarti in nome dell'amore» (vv. 8-9). La sua «sollecitudine per tutte le chiese» (2Cor 11,28) gli conferisce un'autorevolezza d'intervento tale da spingere molto presto le successive generazioni cristiane a raccogliere tutte le sue lettere superstiti in un *corpus* unico, anche se non è facile determinare dove e quando ciò sia avvenuto (le ipotesi riguardano alternativamente Efeso, Corinto, Roma).

Scomposizione dell'epistolario paolino

A parte alcune lettere di Paolo probabilmente perdute (forse un paio, come possiamo dedurre da 1Cor 5,9 e da 2Cor 2,4), sono tredici quelle che portano il suo nome. Gli studi odierni, tuttavia, sono orientati a sostenere che con ogni probabilità solo sette di queste vanno fatte risalire direttamente a lui; in probabile ordine cronologico, esse sono: 1 ai Tessalonicesi, 2 ai Corinzi, 1 ai Filippesi, 1 a Filemone, 1 ai Galati, e 1 ai Romani. Le altre sei (una seconda ai Tessalonicesi, 1 ai Colossesi, 1 agli Efesini, 2 a Timoteo e 1 a Tito), per ragioni letterarie, teologiche e storiche, dovrebbero essere attribuite a discepoli posteriori, secondo il diffuso fenomeno della pseudepigrafia ben noto, se non in ambito latino, certo in ambito tanto ebraico (cfr. il Pentateuco attribuito a Mosè) quanto greco (come gli scritti attribuiti a Esopo, a Pitagora, e le stesse lettere col nome di Platone).

Lo scorporo dell'epistolario paolino in queste due parti è dovuto non al desiderio di stabilire l'autenticità delle prime, ma alla constatazione che le seconde non collimano né con lo stile dell'Apostolo (per esempio, si notano un diverso periodare e la mancanza di termini, concetti peculiari, mentre si trova l'aggiunta di altri) né con il suo pensiero tipico (per esempio, 2Tes rimanda a un futuro lontano la parusìa del Signore, mentre 1Tes la supponeva vicina; nelle lettere pastorali si afferma una distinzione di ministeri ecclesiali tra episcopi-presbiteri-diaconi, che è assente nelle altre lettere) né con le sue vicende biografiche (per esempio, la *Lettera agli Efesini* non contiene nessun riferimento alla chiesa di Efeso, dove Paolo aveva soggiornato ben due anni). Questa constatazione dà consistenza al fatto di una «scuola» paolina o almeno di una tradizione che si richiama all'Apostolo, il quale perciò non risulta una voce isolata all'interno delle origini cristiane; ed è come dire che, come il giudeo-cristianesimo iniziale ebbe una prosecuzione nelle generazioni successive, così l'eredità di Paolo fu raccolta da scrittori diversi, pur

adattandola a nuove situazioni ecclesiali.

Una questione a parte, di tipo formale, è costituita dal problema lingua-linguaggio impiegati da Paolo. La linguistica moderna, almeno da Ferdinand de Saussure in poi, distingue chiaramente tra significante e significato. Il primo è dato dalle parole impiegate, proprie di una lingua parlata, mentre il secondo consiste nella portata semantica di quelle parole, che dà forma a un linguaggio in quanto parte di una cultura. Ebbene, applicando la distinzione al caso di Paolo, le due cose non corrispondono ai parametri del XXI secolo (ma dovevano creare delle difficoltà già alle generazioni successive). Certo i due livelli non vanno disgiunti dalla sua personale *forma mentis*, che anzi li spiega entrambi.

La lettera, specchio del mittente e dei suoi destinatari

Come ebbe a scrivere uno dei maggiori grecisti e critici letterari del secolo scorso, Eduard Norden, nelle lettere di Paolo «la lingua scritta non è altro che il surrogato della parola parlata, [...] ed egli le scriveva in un'epoca in cui l'arte della parola era tutto, e la saggezza senza di quella era nulla». Si capisce bene quindi ciò che lo stesso Apostolo dichiara in una sua lettera:

> Quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunziarvi il mistero di Dio con sublimità di parola o di sapienza [...]. La mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio [1Cor 2,1.4-5].

Ma ciò che egli dice del suo modo di parlare vale altrettanto per il suo modo di scrivere, non essendoci differenza fra i due momenti. Ciò colpisce ancor di più, se si tiene conto che a livello letterario nel I secolo predominava la tendenza al purismo linguistico, chiamato «atticismo». La sua lingua greca invece ha caratteristiche diverse. Da una parte, essa impiega termini d'impronta ebraica, che hanno un corrispettivo solo nel greco della Bibbia dei LXX (come: *carne*, *legge*, *gloria*, *nome*, *Unto*). Dall'altra, ricorre a parole tipicamente greche, che non hanno un esatto corrispettivo nel semitico (come: *corpo*, *coscienza*, *franchezza*, *parusìa*) oppure stanno a cavallo fra i due mondi (come: *agàpe*, *ecclesìa*, *evangelo*, *Spirito*, *peccato*, *fede*). Paolo conia addirittura dei neologismi, prevalentemente formati in base alla preposizione «con» (così è di: *conformati*, *concrocifissi*, *consepolti*, *coimitatori*). In più, riporta alcune parole che per un greco erano «barbare», cioè di origine ebraica o aramaica (quali: *Abbà*, *Maranathà*, *Pascha*, *satanàs*).

Se volessimo confrontare Paolo anche solo con il filosofo suo contemporaneo Filone Alessandrino, pure lui ebreo della diaspora greca e versato nelle

Scritture di Israele, noteremmo un elevato dislivello a favore del secondo, sia quanto a ricchezza di vocabolario, sia quanto a eleganza nella costruzione della sintassi, sia quanto a densità culturale consistente in debiti vari e sostanziosi nei confronti della tradizione filosofica greca, platonica e stoica. Ma Filone non ha scritto lettere; le sue sono opere, come si dice, composte a tavolino. Nelle lettere di Paolo, invece, c'è una passione che deriva non solo dal suo temperamento esuberante, ma anche dall'immediatezza a volte bruciante del rapporto vivo con i suoi interlocutori, e ancor più dall'incisività del segno lasciato nella sua vita da Gesù Cristo. In ogni caso, alcuni brani epistolari ottengono un efficace risultato letterario, come Rom 8,31-39 (un inno all'amore tipico di Dio) e 1Cor 13,1-13 (un inno all'amore cristiano in generale).

Egli non cura tanto la forma quanto il contenuto, cosicché si comprende l'esortazione fattagli da Seneca secondo il citato carteggio apocrifo: «Vorrei che tu curassi bene le cose che dici, perché alla loro sublimità non manchi la coltivazione del dire» (*Epistole* 13 e 17). A volte si ha persino l'impressione che la materia che Paolo ha da comunicare ne ecceda talmente la possibilità di trasmissione verbale da creare nella sua mente una sorta di intasamento concettuale e quindi una tale densità da risultare di difficile comprensione. Lo riconosceva già a cavallo tra il I e il II secolo l'autore della cosiddetta *Seconda lettera di Pietro*:

> Il nostro carissimo fratello Paolo vi ha scritto secondo la sapienza che gli è stata data; così egli fa in tutte le lettere in cui tratta queste cose. In esse ci sono alcune cose difficili da comprendere e gli ignoranti e gli instabili le travisano (2Pt 3,15-16).

Più recentemente e in maniera felice un paolinista del secolo passato, Otto Kuss, ebbe a scrivere a proposito dell'Apostolo:

> Non la chiarezza è il suo carisma, bensì la novità e la densità [...]. Egli è sempre «per strada» [...]. Il suo compito è di aprire nuove vie dappertutto, lasciando ad altri le vie

normali; naturalmente egli risolve non pochi problemi, ma al contempo ne suscita altrettanti.

Ma una cosa è sicura: chi ha la pazienza di leggerlo e si sforza di capirlo, magari con caparbietà e soprattutto con disponibilità interiore, ne resta ampiamente ripagato: infatti, come già ebbe ad ammettere Lutero nel XVI secolo, è come se si aprissero per lui le porte del paradiso!

Lo stile letterario di Paolo è altrettanto speciale. Secondo un celebre e indovinato aforisma, «lo stile è l'uomo», ciascuno riflette la propria personalità, oltre che nel modo di atteggiarsi, anche nel modo di parlare e di scrivere. Ebbene, l'immediatezza della scrittura di Paolo rispecchia esattamente la sua vitalità scevra da affettazioni e ricercatezze. La concitazione del pensiero si riflette bene nello scritto. Un indizio ne sono gli anacoluti, per cui alcune frasi restano in sospeso, non vengono finite, anche se ciò andrebbe verificato sull'originale, visto che le traduzioni normalmente le rifiniscono per conto loro (nella sola *Lettera ai Romani*, si dovrebbe vedere il testo di 2,17-20; 5,12; 8,3; 9,22-23). Un altro indizio è l'uso dell'antitesi, chiaro segno di un pensiero effervescente, incline a contrapporre concetti e figure per colpire maggiormente i lettori, come si vede nei casi di Adamo-Cristo (Rom 5,14-21), carne-Spirito (Gal 5,16-25), fede-opere (Rom 3,21-4,25), sapienza-stoltezza (1Cor 2,18-25), debolezza-potenza (2Cor 12,7-10), uomo vecchio-uomo nuovo (Rom 6,6; 2Cor 5,17). L'antitesi poi, non scevra di iperbole e anche di ironia, viene pure giocata come semplice ma efficace figura letteraria per descrivere con toni autobiografici le difficoltà della vita apostolica; lo si vede in alcuni passi celebri, quali 1Cor 4,10.12-13 («Noi stolti a causa di Cristo, voi sapienti in Cristo; noi deboli, voi forti; voi onorati, noi disprezzati [...]. Insultati, benediciamo; perseguitati, sopportiamo; calunniati, confortiamo; siamo diventati come la spazzatura del mondo, il rifiuto di tutti, fino a oggi») e anche 2Cor 6,4-10.

Una questione a parte riguarda la discussa dipendenza di Paolo dalle regole della retorica antica intesa come *ars bene dicendi*, «arte del ben parlare». A

Tarso, senza escludere Gerusalemme, egli deve aver imparato almeno i rudimenti del bel parlare. Ed è fuor di dubbio che egli, coltivando la *elocutio,* utilizzi a più riprese molte delle cosiddette figure retoriche, dalla litote (Rom 1,16: «Non ho vergogna dell'evangelo») alla paronomasia (1Cor 5,3a: «Assente col corpo ma presente con lo spirito»), dalla preterizione (1Tes 4,9: «Riguardo all'amore fraterno, non avete bisogno che ve ne scriva») all'enallage (Rom 7,9-10: «Io un tempo vivevo senza legge, ma, sopraggiunto il comandamento, il peccato ha ripreso vita e io sono morto, ecc.»), dalla ripetizione (Fil 2,17b-18: «sono contento e mi rallegro con tutti voi; allo stesso modo, anche voi siate contenti e rallegratevi con me») all'iperbole (1Cor 8,13: «Se un cibo scandalizza il mio fratello, non mangerò mai più carne»), dal sorite (Rom 5,2-5: «Ci vantiamo anche nelle tribolazioni, ben sapendo che la tribolazione conduce alla fermezza, la fermezza alla maturità, e la maturità alla speranza; la speranza poi non delude...») all'ironia (Gal 5,15: «Se vi mordete e divorate a vicenda, guardate almeno di non distruggervi del tutto gli uni gli altri»), dall'entimema (2Cor 5,14b: «Uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti», sottintendendo che la morte di Cristo abbia un'efficacia salvifica) all'isocolìa (1Cor 13,4-7: «L'agàpe è paziente, è benigna l'agàpe; non è invidiosa l'agàpe, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità; tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta»). Persino il riferimento ai giochi agonistici (in 1Cor 9,24-27: «Non sapete che nelle corse allo stadio tutti corrono, ma uno solo conquista il premio? Correte anche voi in modo da conquistarlo! [...] Io dunque corro, ma non come chi è senza meta; faccio il pugilato, ma non come chi batte l'aria, anzi tratto duramente il mio corpo e lo trascino in schiavitù perché non succeda che dopo avere predicato agli altri, venga io stesso squalificato») è un piccolo indizio di conoscenza e apertura verso il mondo greco.

Più discutibile è l'eventualità che egli abbia elaborato il suo discorso

seguendo le norme della *dispositio* retorica. Questa era abituale nei discorsi orali pronunciati fondamentalmente in tre occasioni: nelle assemblee deliberative, in quelle giudiziarie, e in quelle celebrative, che davano origine ai *tria genera* già codificati da Aristotele. In questi casi il discorso era strutturato di norma in quattro parti: *exordium* (che introduceva l'argomento eventualmente mediante una *narratio* o esposizione del caso), *propositio* (enunciazione programmatica del tema), *argumentatio* (dimostrazione dell'assunto eventualmente con una *refutatio* delle tesi contrarie), e *peroratio* (che riprendeva l'argomento portandolo alla conclusione). Tutto il problema sta nel sapere se anche una composizione epistolare dovesse sottostare a questa disposizione. Pur non potendolo escludere per principio, dato che per esempio il testo di Rom 1,16-17 gioca abbastanza chiaramente il ruolo di una *propositio*, non risulta che i teorici della retorica abbiano mai applicato le loro regole all'epistolografia. Come ben si esprime uno studio specifico di John T. Reed, «i due generi possono essere stati fidanzati, ma coniugati non lo furono mai».

Per studiare le lettere di Paolo perciò non bisogna applicare loro la griglia angusta e soffocante del cosiddetto *rhetorical criticism*, come alcuni hanno fatto, imponendo alle lettere paoline la camicia di forza della retorica antica, ma occorre attenersi piuttosto allo studio della effettiva e originale argomentazione svolta in proprio dall'Apostolo. È la sua retorica letteraria che va individuata, cioè il suo modo proprio di persuadere i lettori su determinate questioni concernenti sia la loro vita sia l'esposizione della sua personale ermeneutica dell'evangelo.

5.

Pensatore per vocazione

Come ebbe a scrivere il celebre biblista, organista e medico alsaziano Albert Schweitzer, premio Nobel nel 1952,

> Paolo ha assicurato per sempre nel cristianesimo il diritto di pensare [...]. Egli non è un rivoluzionario. Parte dalla fede della comunità, ma non ammette di doversi fermare dove quella finisce [...]. Egli fonda per sempre la fiducia che la fede non ha nulla da temere dal pensiero [...]. Paolo è il santo protettore del pensiero nel cristianesimo.

Forse senza saperlo, con queste parole Schweitzer di fatto riformulava, applicandolo a Paolo, ciò che già aveva affermato Agostino in termini più generali: «Se la fede non viene pensata, è come se non ci fosse». Vediamo però di dettagliare bene l’originalità del pensiero paolino, distinguendone gli aspetti principali.

Agganci e contrapposizioni

In primo luogo vanno chiariti i rapporti di Paolo, sia con la chiesa primitiva, sia con il giudaismo stesso. La sua teologia infatti non è spuntata come un fungo all'interno del cristianesimo delle origini, e neppure è rimasta confinata in uno splendido isolamento. Da una parte, infatti, sono innegabili vari debiti nei confronti della chiesa primitiva a lui anteriore, come si vede da esempi quali: la sua personale preoccupazione di mantene re opportuni legami con coloro che avevano aderito a Cristo prima di lui (Gal 2,2.9: «per non trovarmi nel rischio di correre invano [...] diedero a me la loro destra in segno di comunione»), qualche citazione esplicita del credo comune (1Cor 15,3-5: «Vi ho trasmesso ciò che anch'io ho ricevuto, cioè che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e che fu sepolto e che risuscitò il terzo giorno secondo le Scritture e che apparve a Cefa e poi ai Dodici»), e l'utilizzo di testi che la critica letteraria riconduce con tutta probabilità ad ambiti giudeo-cristiani preesistenti (come la confessione cristologica di Rom 1,3b-4a: «Nato dal seme di Davide secondo la carne, costituito figlio di Dio potente secondo lo Spirito di santità dalla risurrezione dei morti»; e l'ampia composizione innica in Fil 2,6-11). Semmai bisognerebbe precisare quale sia stata la chiesa che maggiormente gli trasmise la formulazione degli elementi fondamentali della fede cristiana, se Gerusalemme o Antiochia, dato che il ruolo di Damasco dev'essere stato molto scarso. C'è poi da calcolare il ruolo che a Gerusalemme, come abbiamo già accennato, dovrebbe aver svolto nei suoi confronti il gruppo dei cristiani di provenienza giudeo-ellenista, rappresentato da Stefano e dalla sua predicazione (che conosciamo dal racconto di Luca in *Atti* 6-7, visto che Paolo nelle sue lettere non ne parla mai), la cui critica al Tempio e alla legge mosaica potrebbe avere rappresentato per Paolo un punto di partenza, sia per la sua persecuzione sia poi per il ripensamento del messaggio cristiano. D'altra parte, Paolo ebbe già in vita tutta una serie di collaboratori che condivisero il suo pensiero prima che la sua sorte apostolica (uomini come Barnaba, Timoteo, Tito, Epafra,

Epafrodito, Tichico, Clemente, Aquila; e donne come Lidia, Priscilla, Febe, Maria, Giunia, Trifena, Trifosa, Pèrside, Giulia), e poi originò una successiva tradizione teologica attestata sia dalle cosiddette lettere deuteropaoline (le sei individuate sopra) sia da alcuni autori posteriori (come Ignazio di Antiochia, Giustino, Ireneo di Lione).

In più, bisogna riconoscere che egli non rinnegò affatto la sua matrice giudaica. Non solo non si professa mai «cristiano», poiché il termine è probabilmente posteriore, e non solo si dichiara «circonciso l'ottavo giorno, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da Ebrei» (Fil 3,5) e «stirpe di Abramo» (2Cor 11,22), ma giunge persino ad augurarsi di essere «anatema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne» (Rom 9,3). Anzi, a essi riconosce tutta una serie di peculiarità distintive: «Essi sono Israeliti e possiedono l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi, e da essi proviene il Cristo secondo la carne» (Rom 9,4-5); e condivide le stesse «sacre Scritture» (Rom 1,2), la stessa fede monoteistica dello *Shemà* (1Cor 8,6 = Es 20,2-3), la stessa attesa del futuro «giorno del Signore» (1Cor 5,5; 1Tes 5,2 = Gioe 2,1; Am 5,18.20; ecc.), la stessa concezione di fondo su Israele come popolo scelto e amato da Dio, che lo ha chiamato «senza pentirsene» (Rom 11,29).

Resta il fatto che Paolo fu a sua volta incompreso e fortemente contrastato. Ciò si verificò già da parte degli Ebrei di fede giudaica, da cui fu ripetutamente flagellato («Cinque volte dai Giudei ricevetti i quaranta colpi meno uno»: 2Cor 11,24; anche 1Tes 2,14-16) e in vari luoghi fu variamente oggetto di violenza da parte loro: a Damasco (At 9,23), a Gerusalemme (At 9,29; là anche con un tentativo di lapidazione: 21,27), ad Antiochia di Pisidia (At 13,50), a Tessalonica (At 17,5), a Berea (At 17,13), a Corinto (At 18,12-17). Con ciò tocchiamo il punto centrale dell'originalità del pensiero paolino: un argomento che ha molte sfaccettature e che va trattato ripartitamente.

Il centro d’interesse: Cristo e l’uomo

Una questione importante consiste nel sapere se il pensiero teologico di Paolo abbia un centro e quale esso sia. Per esempio, la tesi luterana classica sostiene la centralità della giustificazione per sola fede, privilegiando il linguaggio giuridico di giustizia-giusto-giustificare. Altri, invece, all’interno dello stesso protestantesimo puntano piuttosto sulla decisività dell’unione partecipativa o mistica con Cristo. Altri, ancora, sottolineano il valore centrale della teologia della croce o la dimensione apocalittica della rivelazione di Dio in Cristo o il criterio della costante tensione verso orizzonti universalistici o infine evidenziano la persona di Cristo stesso come fattore oggettivo e scatenante di tutta la teologia del Paolo cristiano.

Proprio quest’ultima posizione merita completa attenzione, poiché per l’Apostolo è appunto la scoperta della figura di Cristo e della sua valenza soteriologica a costituire la causa, l’origine, la fonte del suo sfaccettato discorso sulla fede, sulla giustificazione, sulla partecipazione mistica, sull’evento croce-risurrezione, e sulla destinazione universale dell’evangelo. Non che tutti questi vari capitoli sarebbero rimasti lettera morta senza l’adesione a Cristo. Per esempio, di fede in Dio Paolo avrebbe certamente continuato a parlare anche come semplice giudeo, viste le celebrazioni che della fede (in ebraico *’emunàh*) si fanno in vari scritti rabbinici: per esempio, il Talmud babilonese, *Makkot* 24a, addirittura sintetizza i 613 precetti dati secondo la tradizione a Mosè nel solo precetto della fede citando Ab 2,4b: «Il giusto per la sua fede vivrà» (che cita anche Paolo in Rom 1,17). La stessa cosa vale per il tema della rivelazione di Dio nella storia umana, specialmente in quella di Israele; così infatti qualche testo rabbinico spiega la differenza tra i profeti di Israele e i profeti dei pagani con il paragone di «un re, che aveva una moglie e una concubina: la prima egli la visitava apertamente, l’altra segretamente; similmente il Santo, benedetto egli sia, parlò ai profeti pagani soltanto con mezze parole, ma ai profeti

d'Israele parlò con parole intere, con linguaggio d'amore» (Midrash *Genesis Rabbà* 52,5). Inoltre, benché il messianismo del tempo fosse un fenomeno molto complesso, Paolo avrebbe comunque continuato a sperare nella venuta del Messia come liberatore d'Israele, se non dell'umanità intera (così l'apocrifo *Salmi di Salomone* 17,21-31 del I secolo a.C.: «Guarda, Signore, e fa' sorgere il loro re figlio di David [...] e cingilo di forza così che possa spezzare i governanti ingiusti [...] Terrà i popoli pagani sotto il suo giogo [...] sicché giungeranno nazioni dall'estremità della terra per vedere la sua gloria»; ma erano riprovati i tentativi di calcolare la fine). Egli però, in base alla sua formazione farisaica, avrebbe piuttosto attribuito alla Torah il peso maggiore come criterio di individuazione del vero giudeo (per esempio il Talmud palestinese precisa: «Se Israele si pentisse un giorno solo, immediatamente verrebbe il figlio di Davide; se Israele osservasse a dovere un solo Shabbat, immediatamente verrebbe il figlio di Davide»: *Taanit* 64a).

Ma di tutti questi concetti Paolo ha operato una sorta di *reset* almeno nel senso di una riconfigurazione, tale da rielaborarli e fonderli in una sintesi nuova, sicché ciascuno di essi alla fine è caratterizzato da una semantica diversa da quella originale. Ebbene, la causa responsabile dell'innovazione non è altro che la percezione della portata dirompente di Gesù Cristo, il quale, nient'altro che per la sua identità messianica diversamente concepita in rapporto alle premesse giudaiche, ridefinisce sia la fede in Dio sia l'idea di storia della salvezza ecc. Si intuisce quindi che la novità del pensiero di Paolo va assolutamente associata con la determinante esperienza da lui fatta sulla strada di Damasco, a cui si aggiungerà poi anche il fatto di un certo qual sviluppo del pensiero, condizionato di volta in volta dalle diverse situazioni delle varie chiese a cui egli deve rispondere.

Si spiega perciò la sua ermeneutica soteriologica e universalistica della figura di Gesù Cristo. Anche se Paolo non utilizza mai i titoli cristologici né di Maestro né di Profeta, che pur dovevano appartenere al linguaggio dei

discepoli della prima ora, condivide però con il cristianesimo primitivo la fede scandalosa di definire Messia (*Christòs*) e persino Signore (*Kyrios*) non un sovrano potente e glorioso, ma un condannato all'ignominia della croce, la cui gloria in termini paradossali si ritiene che gli provenga soltanto dal fatto di avere dato la vita per gli altri e di essere stato, proprio «per questo motivo» (così nell'inno pre-paolino di Fil 2,9), inopinatamente risuscitato dai morti da Dio stesso. Dunque, almeno in gran parte, i primi cristiani ritengono che Gesù sia «morto per i nostri peccati» (1Cor 15,3) e che con la sua risurrezione/risuscitazione dai morti sia stato «costituito figlio di Dio potente» (Rom 1,4a). Inoltre, alcune forme di missione giudeo-cristiana, almeno all'interno di Israele (così è per la chiesa di Roma sorta nell'ambito dei Giudei della capitale), devono essere esistite anche prima di Paolo, benché limitate e soprattutto esenti da conclamate sottolineature polemiche nei confronti della matrice giudaica. Perciò l'ebreo Paolo condivide con altri Ebrei (poiché tali furono tutti i primi discepoli di Gesù) una fede che riguarda pure un altro ebreo, certamente atipico, ma estremamente umano, culturalmente appartenente a una non brillante regione palestinese del tempo.

Di suo, in più, Paolo ritiene che questo Gesù (Cristo e Signore) sia l'iniziatore di una nuova stagione della storia e di una nuova identità antropologica dalle ricadute universalistiche, eventualmente paragonabile non a un re come Davide o a un profeta come Isaia, e neppure a un grande legislatore come Mosè, bensì soltanto a chi è anteriore a tutti costoro e per di più non appartenente al popolo storico d'Israele, cioè ad Adamo progenitore dell'intera umanità (1Cor 15,21-22.45-47; Rom 5,12-21). Sicché, con il Cristo ha luogo nell'uomo credente addirittura una «nuova creazione» (2Cor 5,17; Gal 6,15). Certamente Paolo non ha un'idea gnostica di Gesù, quasi fosse un rivelatore angelico che non avesse nulla da spartire con questo mondo caduco e con i chiaroscuri della storia; al contrario, egli sa bene che Gesù è discendente di Abramo (Gal 3,16), poiché è precisamente il popolo israelitico ad avere

prodotto «il Cristo secondo la carne» (Rom 9,4), vissuto «in una carne simile a quella del peccato» (Rom 8,3) e quindi apertamente «riconosciuto come uomo» (Fil 2,7).

Ma gli orizzonti di questo giudeo anomalo che è Paolo vanno molto al di là di Israele: a lui interessa l'uomo come tale, a prescindere da qualunque distinzione o, peggio, contrapposizione culturale e religiosa. Lo confessa ai Romani: «Io sono in debito tanto verso i Greci quanto verso i Barbari, tanto verso i sapienti quanto verso gli ignoranti» (1,14); e ai Corinzi ammette: «Mi sono fatto Giudeo con i Giudei, per guadagnare i Giudei; con coloro che sono sotto la Legge sono diventato come uno che è sotto la Legge [...] con coloro che non hanno legge sono diventato come uno che è senza legge [...]. Tutto io faccio per l'evangelo, per diventarne partecipe con loro» (1Cor 9,20-23). Anzi, se ha una preferenza, essa è per i Gentili, cioè per coloro che erano tradizionalmente tagliati fuori dalla tipica coscienza di Israele circa una propria elezione distintiva: «Ecco che cosa dico a voi Gentili: come apostolo dei Gentili, io faccio onore al mio ministero, nella speranza di suscitare la gelosia di quelli del mio sangue e di salvarne alcuni» (Rom 11,13-14). In quest'ultima frase sarebbe fuori luogo leggere anche solo un'ombra di antigiudaismo, poiché subito dopo Paolo definisce «sante le primizie e la radice», su cui sono fondati i Gentili convertiti alla fede cristiana, e «buono» l'ulivo su cui «contro natura» è innestato l'ulivo «selvatico» degli stessi Gentili credenti (Rom 11,16-24). In queste dichiarazioni non si può neppure intravedere la smania di un proselitismo a tutti i costi, magari fine a se stesso, ma c'è sicuramente l'entusiasmo di chi «vive per Cristo» (Fil 1,21) poiché è stato «ghermito» da lui (Fil 3,12), è «tenuto in pugno dal suo amore» (2Cor 5,14), e si sentirebbe un traditore se non lo annunciasse ai quattro venti (1Cor 9,16-17; Fil 1,18: «Purché in ogni maniera, per convenienza o per sincerità, Cristo venga annunciato, io me ne rallegro»). Né si può parlare di fanatismo, che semmai contraddistinse la fase pre-cristiana della sua vita; come cristiano, invece, egli esorta a «non farsi un'idea troppo alta di

sé», a «non rendere a nessuno male per male», a «vivere in pace con tutti» (Rom 12,16-18), a «sperimentare ogni cosa e tenere ciò che è buono» (1Tes 5,21), in una parola a pensare in grande: «Tutto ciò che è vero, tutto ciò che è nobile, tutto ciò che è giusto, tutto ciò che è onesto, tutto ciò che è amorevole, tutto ciò che vi fa onore, se c'è qualcosa di valore e se c'è qualcosa di lodevole, questo sia oggetto dei vostri pensieri» (Fil 4,8).

Che cosa significa Gesù Cristo per Paolo? In breve, e a livello di superficie, potremmo dire che rappresenta il superamento della disuguaglianza tra Giudei e Gentili: non nel senso dell'eliminazione della peculiarità di Israele, ma nel senso di una equiparazione dei secondi ai primi. Tutta l'attività missionaria di Paolo, che con ogni verosimiglianza non avrebbe avuto luogo senza la sua adesione alla fede cristiana (con tutta probabilità egli sarebbe rimasto confinato nella terra d'Israele o sarebbe tornato a Tarso, forse come maestro di una vita «ortodossa», conforme alle regole della Torah; cfr. Gal 5,11), consistette proprio in questo: nell'eliminare la distanza che separa i Gentili dai Giudei, ritenuti comunque il popolo dell'alleanza con Dio, al fine di includervi anche gli «altri», i «diversi», i «lontani». E c'è qui un profondo messaggio per i cristiani di oggi, che affrontano la sfida di ridefinire la loro identità di fronte ad «altri» in questo sempre più pluralistico e postmoderno villaggio globale. Ma il principio ispiratore dell'impegno di Paolo non era più soltanto il desiderio di procurare a Israele dei «proseliti» provenienti dai Gentili, accolti sulla base dell'osservanza della medesima Torah divina. Era invece la persona viva di Gesù Cristo in quanto ritenuto mediatore non più della rivelazione di una nuova legge imposta all'uomo bensì di una grazia, cioè di un favore divino, che includeva i Gentili prima ancora di (e, anzi, a prescindere da) ogni criterio legalistico o morale. Il giudeo Paolo poteva pur ritenere la legge mosaica come una grazia concessa da Dio a Israele (come si legge in Deut 4,7-8.37-40 e Bar 3,27-4,4) e quindi come qualcosa di consequenziale rispetto al favore fondamentale della liberazione dall'Egitto, su cui peraltro si basava la

legittimità della Legge stessa. Ma il Paolo cristiano ritiene ormai che con l'offerta totale della vita fatta da Cristo e con la sua risurrezione, la grazia di Dio non solo non passa più attraverso comandamenti e precetti, ma supera anche di gran lunga l'idea di liberazione (nazionale e politica) connessa con l'antico esodo; anzi, se questa costituiva il fondamento della Torah, ormai con la morte/risurrezione di Cristo il fondamento è cambiato, e dunque la sua sostituzione regge anche qualcosa di sostitutivo della Legge. Secondo lui, pertanto, l'uomo può ormai essere ritenuto «giusto» (cioè, santo!) agli occhi di Dio, non più in base a ciò che l'uomo stesso possa fare di moralmente giusto in conformità ai dettami della legge (che lui chiama «opere»), ma in base alla semplice accettazione per fede di quell'evento di morte e risurrezione in quanto valido per tutti gli uomini e per ogni singolo individuo. E se la legge mosaica non è più il criterio distintivo della rivelazione di Dio e dell'identità religiosa dell'uomo, allora l'accesso a Dio (al Dio d'Israele!) non è più riservato ai Giudei ma è aperto anche a tutti i Gentili. Pertanto quella di Paolo diventa una battaglia in favore dell'inclusivismo.

In definitiva, il vangelo e la missionarietà di Paolo si spiegano solo in base a precise premesse sia cristologiche sia anche giudaiche. Le premesse cristologiche sono le più decisive: esse consistono non tanto nel dovere di ottemperare a un comando missionario del Gesù terreno, visto che nelle sue lettere Paolo non cita mai una qualunque parola del Gesù terreno circa la necessità della missione, ma piuttosto nel fatto di essersi reso conto della portata dirompente della fede nel Cristo crocifisso/risorto, che supera ogni steccato e accomuna tutti gli uomini su un piede di parità. Le premesse giudaiche sono di vario genere: benché il giudaismo del tempo non attesti la prassi di una qualche propaganda missionaria ufficiale, tuttavia è innegabile che esso praticava in forme diverse il suo dovere di essere «un popolo di sacerdoti e una nazione santa [...] in mezzo a tutti i popoli» (Es 19,5-6), e questo non solo con la testimonianza di un'etica rigorosa, ma anche con la preghiera

per i Gentili, con la sua vita liturgica e con una esplicita apologetica verbale (eloquente è il passo di Filone Alessandrino, dove si invitano i Giudei a non comportarsi come gli iniziati ai misteri greci, chiusi nell'oscurità, ma a essere di beneficio a tutti gli uomini «in mezzo alla pubblica piazza»: *De specialibus legibus* 1,320-323). La stessa fondamentale questione concernente i Gentili e la loro sorte non si spiega, se non in base a una prospettiva giudaica. Ebbene, Paolo si muove seguendo due linee ideali nei confronti di Israele: in consonanza con esso, egli continua a concepire lo status proprio di questo popolo e la decisività della sua funzione storico-salvifica, oltre al fatto di esprimersi con i canoni della sua cultura, sia per quanto riguarda la polemica anti-idolatrica propria del giudaismo del tempo, specialmente della diaspora egiziano-alessandrina (in Rom 1,18-32; 1Tes 1,9), sia per quanto riguarda lo stesso fondamentale concetto di «giustizia», in senso non sociale ma religioso, come ciò che fonda lo status di accettazione dell'uomo da parte di Dio, benché il Paolo cristiano opponga la fede alle opere; in dissonanza con esso, egli si impegna in un progetto di superamento della separatezza dai Gentili, che Israele invece gelosamente nutriva per salvaguardare la propria identità nazionale e religiosa. Simbolo di questa separazione era l'iscrizione greca posta a Gerusalemme nell'area templare tra il cortile dei Gentili e i cortili più interni riservati agli israeliti, dove si leggeva: «Nessuno straniero penetri al di là della balaustra e della cinta che circonda lo *hierón*; chi venisse preso in flagrante sarà causa a se stesso della morte che ne seguirà» (*Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* 598); analogamente nella *Lettera di Aristea* 139 (del II secolo a.C.) si legge che Mosè «ci ha circondati con una trincea invalicabile e con mura di ferro, perché non ci mescolassimo minimamente con gli altri popoli». Tanto più eloquente suona ciò che si leggerà nella *Lettera agli Efesini* a proposito di Cristo: «Egli [...] ha fatto di due una cosa sola, abbattendo il muro di separazione che li divideva [...] ha abolito la legge, fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo [...] eliminando in se stesso l'inimicizia» (2,14-16).

Dunque, Paolo coltiva due atteggiamenti apparentemente inconciliabili, che costituiscono il paradosso fondamentale del suo pensiero. Da un lato, continua a considerarsi personalmente parte di Israele, e, pur sopportando varie opposizioni provenienti da quella parte, mantiene ferma la tipica fede giudaica nella salvezza escatologica di quel popolo, tanto che ai Giudei di Roma, quando vi giungerà prigioniero, dichiarerà: «È a motivo della speranza d'Israele che sono legato a questa catena» (At 28,20)! Dall'altro, egli ritiene che sia ormai Cristo e non più la Torah a configurare la nuova comunità degli eletti di Dio. In questo egli si distingue anche da altri settori del cristianesimo primitivo, la cui parte maggiore, soprattutto a Gerusalemme, riteneva che Cristo e la Torah fossero mutuamente compatibili, come Giacomo apertamente gli ribatte (At 21,20: «Tu vedi, fratello, quante migliaia di Giudei sono venuti alla fede e sono tutti osservanti della Legge»); egli invece considera i due poli sostanzialmente in antitesi e perciò inconciliabili. Anche per lui non ci sarebbe stata nessuna tensione, se gli ultimi tempi si fossero definitivamente imposti con la domenica di Pasqua: nell'inaugurazione dell'*éschaton* la Torah avrebbe normalmente terminato il suo ruolo, sicché la funzione della Torah e quella del Messia sarebbero state complementari. Ma l'annuncio cristiano proclamava un Messia apparso prima della manifestazione escatologica del regno di Dio, proponendo così nel perdurare della storia una giustificazione e quindi una salvezza dell'uomo dipendenti essenzialmente dall'accettazione di quel Cristo e dall'appartenenza alla comunità che lo confessava Messia e Signore. Da queste premesse Paolo giunse alle conseguenze più logiche o almeno più nette, sicché per lui ormai valeva il principio secondo cui «Cristo è il termine della Legge» (Rom 10,4), e perciò: «Se qualcuno è in Cristo, lì c'è una nuova creazione (o: è una nuova creatura): le cose antiche sono passate, poiché, ecco, ne sono sorte di nuove» (2Cor 5,17). E così, pur considerandosi un giudeo in Cristo, egli finì per alienarsi le simpatie della maggior parte del suo popolo, sia di quello che non aveva accettato l'identificazione di Gesù con il Cristo, sia però anche di

quello che una tale identificazione aveva accolto e proclamava. Il fatto che, nonostante tutto, egli non sia venuto meno alle proprie convinzioni, non solo denota la forza dell'impatto che la figura di Gesù Cristo esercitò sul suo animo (Gal 1,8: «Se anche noi stessi oppure un angelo dal cielo vi annunciasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo annunciato, sia anatema»!), ma rappresentò la conferma che era iniziata una nuova ermeneutica dell'annuncio cristiano, che resiste a ogni addomesticamento devozionale o peggio moralistico.

La comunità dei credenti in Cristo

L'originalità della posizione di Paolo in materia di cristologia e di soteriologia, e conseguentemente la riconsiderazione del rapporto con la fede del popolo di Israele, comportò una riconfigurazione anche di come intendere la comunità dei nuovi credenti. Costoro non vengono mai chiamati da Paolo né discepoli né cristiani, ma soltanto «fratelli» (112 volte nelle sue lettere autentiche) e anche «santi» (25 volte): due appellativi che mettono in rilievo rispettivamente la dimensione familiare della nuova comunità (quanto ai suoi rapporti interni) e quella sacrale della sua distinzione dal mondo (quanto ai suoi rapporti con l'esterno); altri appellativi sono: «discendenza di Abramo», «eredi», «eletti», «figli di Dio». L'originale designazione di «santi», per la verità, implica pure a monte una dimensione che non è solo di sociologia religiosa ma ancor più di ontologia personale. Proprio il concetto di santità, infatti, contraddistingue ormai il cristiano rispetto a ogni altra concezione di tipo morale. Ed è sempre sorprendente notare che, scrivendo ai Corinzi e nonostante essi secondo i nostri canoni non fossero davvero dei virtuosi (come denotano le situazioni trattate nella lettera: le divisioni, la pratica della prostituzione, le irregolarità matrimoniali, i conflitti tra coscienze forti e deboli, le tensioni fra carismi), li denomina comunque paradossalmente «santificati in Cristo Gesù, santi per chiamata» (1Cor 1,2; 6,11) o semplicemente «santi» (2Cor 1,1). Il motivo è che i battezzati non si danno da soli la propria santità, costruendola con i propri sforzi morali, ma sono appunto dei «santificati» (1Cor 1,2) per grazia di Dio: essi, cioè, per usare il variegato linguaggio dell'Apostolo, sono dei giustificati, dei perdonati, dei redenti, dei liberati, dei riconciliati, e tutto questo per un puro dono divino, il quale, proprio in quanto dono, non dipende da condizionamenti morali di sorta (Rom 3,21-31). È solo su questa base che si comprendono le esortazioni anche insistenti alla santità (1Cor 6,9-10; Fil 2,14-15; 1Tes 4,3-8) o comunque le sollecitazioni a una vita moralmente pura: esse tendono a impegnare i destinatari non a «farsi santi»,

ma a mantenere e a espletare un livello di irreprensibilità morale che sia consono e omogeneo a quella dimensione di santità già presente in loro per pura grazia.

Di qui si comprende pure l'originale definizione della comunità cristiana come «tempio di Dio» (1Cor 3,16s; 2Cor 6,16; e Rom 8,9). Tra gli autori delle origini cristiane, Paolo è il solo a utilizzare questa immagine, di cui peraltro si hanno echi molto parziali in altri testi (come in 1Pt 2,4-5, dove i cristiani sono detti «pietre vive» edificate sulla pietra d'angolo che è il Cristo), specialmente nei manoscritti di Qumran (in 1QS 8,5 il Consiglio della comunità è chiamato letteralmente «casa santa per Israele», equivalente appunto a «tempio per Israele» in contrapposizione al Tempio gerosolimitano). Superando ogni idea pagana di religiosità legata a uno spazio fisico-architettonico, ritenuto esente da forze negative e dunque privilegiato per l'incontro con il divino, la metafora paolina riconosce alla chiesa come gruppo umano di credenti le medesime caratteristiche di purità che procurano un'immediata unione con Dio. L'immagine s'inserisce in quella più ampia, di origine israelitica e quindi meno originale, di popolo di Dio, come si può dedurre chiaramente dalla loro associazione in questo passo: «Noi infatti siamo tempio del Dio vivente, come ha detto Dio: Abiterò in mezzo a loro e con loro camminerò [...] ed essi saranno il mio popolo» (2Cor 6,16 con citazione di Lev 26,11). Ancor più originale è la definizione, soltanto paolina, della chiesa come «corpo di Cristo» (1Cor 12,28): essa si intende al meglio non come associazione di persone che unite insieme formano un corpo sociale appartenente a Cristo-capo, ma come allargamento «mistico» del corpo individuale di Cristo stesso, sicché il corpo di Cristo preesiste alla chiesa, la quale non lo forma ma vi viene semplicemente inserita, incorporata (tecnicamente si direbbe che il costrutto è un genitivo epesegetico, come quando si dice la città *di* Roma, dove si intende che la città non appartiene a Roma ma è Roma stessa).

Quanto alla collocazione delle chiese nella società, ricordiamo soltanto

brevemente che Paolo non propugna alcuna rivoluzione politica, ma al contrario invita alla coesistenza pacifica (Rom 12,18: «Per quanto dipende da voi vivete in pace con tutti»), adottando l'atteggiamento proprio dei Giudei anche in caso di oppressione (infatti già Bar 1,11 giungeva al paradosso di scrivere agli Ebrei in esilio a Babilonia: «Pregate per Nabucodonosor») e aggiungendo la necessità di farsi onore «compiendo il bene davanti a tutti gli uomini» (Rom 12,17).

Proiezione verso il futuro

Un'ultima questione riguarda l'attesa della imminente fine del mondo (con la parusìa di Cristo). È pur vero che essa unisce tutte le lettere autentiche di Paolo, dalla prima (1Tes 4,15: «Noi i viventi, i superstiti per la venuta del Signore») fino all'ultima (Rom 13,11: «Ora la nostra salvezza è più vicina di quando venimmo alla fede»). D'altra parte, al contrario dell'escatologia giudaica, che era ed è esclusivamente orientata verso il futuro, quella cristiana sostiene sorprendentemente il paradosso che l'*éschaton* è già cominciato: non che questa nuova coscienza si sia affermata con Paolo, poiché probabilmente era chiara già in Gesù di Nazaret (in Mc 1,15 egli dice: «Il tempo è compiuto») e doveva pure appartenere ai capisaldi della fede della chiesa post-pasquale (At 2,17: «E avverrà che negli ultimi giorni, dice il Signore, verserò il mio Spirito su ogni carne», con riferimento all'avvenuta Pentecoste). Ma, anche se non è lecito dubitare che i testi già pre-paolini ci riportino la sostanza delle cose, essi tuttavia sono di redazione tardiva, certamente già caricati di una fede cristiana massicciamente espressa in un periodo successivo. Ciò è evidente soprattutto nel Quarto Vangelo, dove Gesù dice: «Chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è (già) passato dalla morte alla vita» (Gv 5,24; ma il tema percorre trasversalmente l'intero Nuovo Testamento, come si può constatare anche in Ef 1,10; Ebr 1,1-2; 9,26; 1Pt 1,20; Ap 4,21b; 5,5). Nelle lettere paoline invece abbiamo la possibilità di cogliere questa fede nei termini più antichi e autentici, quasi *in statu nascendi*, come si constata soprattutto in due passi diversi: in Gal 4,4 («Quando *venne la pienezza del tempo*, Dio mandò il Figlio suo, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare quelli che erano sotto la Legge») e in 1Cor 10,11 (dove, ricamando a contrappunto sulla vita morale dei cristiani in rapporto alle esperienze negative degli Ebrei durante l'esodo nel deserto, l'Apostolo scrive: «Queste cose accadevano loro in maniera esemplare e furono scritte come ammonimento per noi, per i quali *è sopraggiunta la fine dei tempi*»).

Alcuni studiosi fanno giustamente notare la differenza tra la filosofia greca e Paolo, consistente nel fatto che, mentre l'una s'interessa all'immortalità dell'anima, l'altro in realtà ha a cuore piuttosto l'immortalità del corpo (tanto che l'unica volta in cui Paolo impiega il termine «immortalità» [*athanasía*], in 1Cor 15,53, è per dire della necessità che «questo corpo mortale si vesta d'immortalità»). In più bisogna precisare che l'idea di una tensione della storia verso un suo compimento metastorico è semmai di matrice biblica, non certo greca. Ma se in campo cristiano c'è stato un allentamento nell'attesa della fine, esso si constata al meglio nel passaggio tra le lettere autentiche di Paolo e quelle della tradizione paolina successiva. Così in 2Tes 2,2 si legge un'esplicita messa in guardia a «non lasciarsi turbare [...] quasi che il giorno del Signore sia imminente», mentre nelle due lettere ai Colossesi e agli Efesini l'interesse prevalente riguarda l'attuale signorìa di Cristo a livello tanto cosmico quanto ecclesiale, e poi nelle tardive lettere pastorali è addirittura l'ordinamento ecclesiastico interno a diventare centro emergente di attenzione.

Uno spostamento di questo genere all'interno delle sole lettere autentiche dell'Apostolo non mi pare si possa documentare con sufficiente sicurezza. È invece chiaro che in Paolo i due momenti dell'«essere con Cristo», sia subito dopo la morte (Fil 1,21) sia alla fine dei tempi (1Tes 4,17), coesistono senza che ne sia percepito alcun contrasto. Evidentemente egli non è preoccupato di proporre una presentazione sistematica del suo pensiero. L'unico fattore risolutivo è offerto dal riferimento a Cristo, cioè dal fatto che l'esistenza del cristiano ha solo in lui la sua ragion d'essere, e di questa Paolo è sicuro che non verrà meno, poiché «né la morte né la vita [...] potranno separarci dall'amore di Dio che è in Cristo Gesù Signore nostro» (Rom 8,38-39).

La posizione di Paolo, inoltre, andrebbe giudicata all'interno del più vasto movimento di pensiero che connotò l'escatologia cristiana tra il I e il II secolo. La tesi di uno slittamento di prospettiva e cioè di una sempre più acuta ellenizzazione (secondo le vecchie teorie di Alfred Loisy e di Adolph von

Harnack) si scontra con la testimonianza opposta di molti testi. Infatti, si può constatare che l'interesse per l'escatologia futuristica e persino per il linguaggio apocalittico, almeno in alcuni settori della chiesa, è ancor più alto dopo Paolo. Lo provano con sufficiente chiarezza l'*Apocalisse di Giovanni*, le lettere di Pietro e di Giuda, e le successive apocalissi apocrife cristiane (*di Paolo*, *di Pietro*, per non dire del *Pastore di Erma*); persino la post-paolina *Lettera di Giacomo* sa che «la parusìa del Signore è ormai vicina» (Gc 5,8). Il fenomeno, del resto, è parallelo alla ripresa dell'apocalittica in campo giudaico tra I e II secolo (come testimoniano gli apocrifi giudaici *4Esdra*, *2Baruc*, *Apocalisse di Abramo*). Quindi il giudizio su di un cambiamento d'interesse dovrebbe essere comunque molto più circospetto di quanto spesso avviene.

In più bisognerebbe precisare che, secondo Paolo, nel giudizio finale Gesù Cristo non svolge tanto il ruolo di giudice quanto quello di intercessore, una sorta di avvocato della difesa. Nel giudaismo del tempo la comparsa del defunto di fronte al giudizio finale di Dio era considerata in due modi: o il defunto si troverà completamente solo (così in 4Esdra 7,104: «Nessuno pregherà per un altro in quel giorno [...]. Tutti porteranno ciascuno la sua rettitudine e la sua iniquità») oppure ci sarà l'intervento di un intercessore (identificato di volta in volta con Melchisedeq, Abramo, Isacco e Giacobbe, Michele, Mosè, Enoc, il Figlio dell'uomo) che prenderà le parti del giudicato (addirittura nel Talmud palestinese, *Qiddushin* 61d, si legge: «Sebbene 999 angeli attestino a carico di un individuo e uno solo attesti a sua difesa, il Santo, benedetto egli sia, inclina le bilance in suo favore»). Ebbene, Paolo, da una parte, parla del «tribunale di Cristo», di fronte a cui tutti devono comparire «per ricevere ciascuno la ricompensa delle opere compiute quando era nel corpo, sia in bene che in male» (2Cor 5,10; cfr. anche Rom 2,16s), mentre, dall'altra e più spesso, presenta il ruolo escatologico di Cristo come quello di un liberatore o protettore, che sta dalla parte di chi crede in lui (così già in 1Tes 1,10: «attendere dai cieli il Figlio, Gesù, che ci libera dall'ira ventura»; Fil 3,20-21;

Rom 5,9-10; 8,33-34: «Chi intenterà causa contro gli eletti di Dio? forse Dio che giustifica? Chi potrà condannare? forse Cristo che è morto, anzi è risuscitato, che in più è alla destra di Dio e intercede per noi?»). Che Paolo non combini logicamente insieme le due serie di affermazioni può dipendere dal fatto che egli non è un sistematico. Ma si può anche pensare che la prima serie costituisca una concessione a una visuale giudeo-cristiana (come in Mt 25,31-46; At 12,42; 17,31), mentre la seconda, attestata fin dalla prima lettera e poi anche dall'ultima, rappresenta la posizione paolina più autentica. Del resto, l'Apostolo formula un principio di prim'ordine quando scrive: «Non c'è nessuna condanna per quanti sono in Cristo Gesù» (Rom 8,1; anche 5,16).

«Non c’è uomo e donna»

Nella *Lettera ai Galati* Paolo enuncia in maniera sorprendente: «Non c’è Giudeo né Greco, non c’è schiavo né libero, non c’è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (3,28). Vengono così annullate tutte le differenze o meglio le contrapposizioni: culturali, sociali, e persino sessuali. In quest’ultimo caso, egli non intende certo affermare che tra i cristiani si verifichi il superamento del dato creaturale della distinzione dei generi (ben stabilito in Gen 1,27). Su questa distinzione in Israele si era fondata una pretesa superiorità dell’uomo sulla donna (così si legge in Flavio Giuseppe, *Contro Apione* 2,201: «La donna, come dice la Legge, è in ogni cosa inferiore all’uomo»), mentre affermazioni posteriori sembrano andare in senso contrario (come si legge nel Midrash *Esodo Rabbà* 21,4: «Se un povero dice qualcosa, vi si presta poca attenzione; ma se parla un ricco, subito egli viene ben ascoltato; tuttavia, davanti a Dio tutti sono uguali: donne, schiavi, poveri e ricchi»), ma resta il fatto che in Paolo la prospettiva non è quella di una mera uguaglianza davanti a Dio, bensì di una parità di funzioni a livello comunitario. La sua prospettiva è di tipo culturale-religioso. Secondo la teologa americana Elisabeth Schüssler Fiorenza (*In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*), egli

> non afferma che in Cristo non ci sono più uomini e donne, ma che il matrimonio patriarcale e i rapporti sessuali fra maschio e femmina non sono più costitutivi della nuova comunità in Cristo. Senza tener conto delle loro capacità procreative e dei ruoli sociali con queste connessi, le persone saranno membri a pieno titolo del movimento cristiano nel e mediante il battesimo.

Non per nulla, l’intera frase paolina si trova nel contesto di una riflessione sul battesimo e questo rito, a differenza della circoncisione praticata in Israele, evidenzia appunto l’uguaglianza tra maschi e femmine.

In apparente contraddizione con quanto appena detto sembra porsi il ben noto testo che si legge in 1Cor 14,34-35 e che appunto sembra contrastare le precedenti enunciazioni di egualitarismo: «Le donne nelle chiese stiano zitte [...] è indecente infatti per una donna parlare nella chiesa/assemblea». Questa frase è stata spesso un cavallo di battaglia dentro e fuori la chiesa per dimostrare l'antifemminismo di Paolo, sia per condividerlo sia per condannarlo. In realtà, l'esegesi odierna evita del tutto queste ermeneutiche contrapposte e comprende l'affermazione dell'Apostolo in termini positivi, sia pure con posizioni differenziate. Da una parte, infatti, c'è chi addirittura ritiene che queste parole non appartengano al testo originale della lettera ma siano state inserite nel corso della tradizione manoscritta come una glossa, sulla base di un passo deuteropaolino, cioè di una lettera scritta da un discepolo di Paolo dopo la sua morte (così 1Tim 2,11: «La donna impari in silenzio con tutta sottomissione; non concedo a nessuna donna di insegnare né di dettare legge all'uomo; piuttosto se ne stia in atteggiamento tranquillo»). Ma, se quest'ultimo testo è inequivocabile, bisogna riconoscere che esso manifesta un successivo e deteriorato atteggiamento verso la donna nella chiesa o in alcuni ambiti di essa. Il Paolo storico, infatti, documenta un tutt'altro modo di vedere le cose. Si può ben concedere che in 1Cor 11,2-16, dove si discorre di un copricapo che le donne dovrebbero avere durante le assemblee liturgiche (forse il lembo della toga o del peplo: si ricordi che secondo l'uso romano si poteva partecipare al culto solo *capite velato*), egli sia preoccupato di una emancipazione femminile ritenuta spregiudicata. Ma questo caso riguarda le donne solo nel momento in cui intervengono a parlare pubblicamente durante l'assemblea, ed è dunque chiaro che Paolo dà assolutamente per scontato che esse appunto possano intervenire liberamente in pubblico senza che siano fatte tacere.

Del resto, in altre lettere è ampiamente documentata la partecipazione attiva di donne menzionate per nome nell'esercizio di un impegno che riguarda sia la fondazione di chiese sia alcuni ministeri all'interno di queste. Basta leggere

l'ultimo capitolo della *Lettera ai Romani* per avere una sorprendente documentazione in materia (16,1-16). Qui, nell'ordine, troviamo il nome di Febe come diaconessa della chiesa di Cencre (città portuale a est di Corinto), quello di Prisca, persino preposta al marito Aquila (contrariamente a quanto avviene negli *Atti*) come ospitanti dei cristiani nella propria casa, essendo entrambi qualificati da Paolo come suoi «collaboratori», e poi i nomi di Maria «che ha faticato molto per voi», di Giunia che insieme ad Andronico è addirittura qualificata come «apostolo insigne», di Trifena e Trifosa «che hanno lavorato per il Signore», e di Perside definita «carissima», di cui si ripete che ha lavorato per il Signore. Anche la *Lettera a Filemone* in realtà è indirizzata «al carissimo Filemone, nostro collaboratore, alla sorella Affia, ad Archippo nostro compagno» (1-2), dove la menzione della donna fra due uomini, probabilmente moglie del primo, denota quanto essa sia degna di altrettanto rilievo all'interno della comunità. Con ogni probabilità anche i nomi delle due donne Evodia e Sintiche (in Fil 4,2), esortate ad andare d'accordo, sono quelli di due persone con funzioni distintive all'intero della comunità. Quanto al nome di Ninfa (in Col 4,15, dove si parla della chiesa che si raduna nella sua casa), probabilmente va inteso al femminile (invece di Ninfas). E non parliamo dei nomi di Lidia (in At 16,14-16), di Cloe (in 1Cor 1,11), e ancor più di Tecla nei posteriori e apocrifi *Atti di Paolo e Tecla*. In tutti questi casi Paolo rende onore a tutta una serie di donne per il loro impegno di attiva responsabilità dimostrato nella vita delle chiese.

Ciò che Paolo scrive in 1Cor 14,34-35, se preso in senso restrittivo, avrebbe notevoli paralleli in ambiente greco-romano: per esempio, in Eschilo si legge che «spettano all'uomo le cose fuori casa: non se ne curi la donna, ma stia in casa e non crei danno [...]. A te tocca tacere e stare dentro casa» (*I sette contro Tebe* 200-201 e 232); da parte sua Plutarco scrive: «Non solo il braccio, ma anche la parola della donna virtuosa non dev'essere per il pubblico, e deve avere pudore della voce come di un denudamento» (*Precetti coniugali* 31); e

Tito Livio pone queste incredibili parole in bocca a Catone il Censore: «I nostri antenati hanno voluto che le donne trattassero ogni affare, anche privato, solo con la garanzia di un tutore, che fossero soggette al con trollo dei padri, dei fratelli, dei mariti [...]. Nello stesso tempo in cui avranno raggiunto la parità, già vi domineranno» (*Storia di Roma* 34,2-3). Ma le parole di Paolo, all'interno del suo testo epistolare, valgono come semplice e banale ammonizione alle donne corinzie a non fare baccano durante l'assemblea liturgica. Alternativamente, visto che poco prima a proposito di chi parla come glossòlalo, cioè senza farsi capire, Paolo ha stabilito che abbia un interprete (14,28: «Ma se non ha un interprete stia zitto nella chiesa»), si può pensare che l'Apostolo proibisca alle donne di parlare soltanto come glossòlale, dato anche il fatto che in 11,5 egli ammetteva che potessero parlare apertamente come profetesse, cioè in modo da farsi capire a edificazione della comunità. Del resto, la preoccupazione più evidente di Paolo in 1Cor 14 è che tutto avvenga con ordine (14,33.40) così da far vedere anche a degli estranei il buon funzionamento delle assemblee cristiane (14,23-25).

Tutto sommato, si può ritenere che all'interno delle chiese paoline le donne esercitassero delle funzioni tali che non ebbero neanche al tempo di Gesù. La loro presenza attiva durante il suo ministero, infatti, a prescindere dalla parte unica svolta dalla madre Maria e dalle varie donne incontrate durante la sua vita pubblica, era giunta al massimo ad assistere lui e i Dodici con le proprie sostanze (Lc 8,2-3). Molto più determinante fu la loro testimonianza pasquale (ricordiamone i nomi secondo Mc 16,1: Maria di Magdala, Maria di Giacomo, e Salome), essendo costante la notizia secondo cui esse furono le prime a recarsi al sepolcro di Gesù il terzo giorno e le prime a ricevere l'annuncio della sua risurrezione e le prime a trasmetterlo ai discepoli uomini. Questa loro valorizzazione cristiana spicca ancor di più, se si pensa che all'interno del giudaismo la testimonianza delle donne non aveva valore giuridico. Ma di una loro responsabilità ecclesiale, per quanto ci risulta, si può parlare solo in un

periodo successivo alla Pasqua e specificamente nelle chiese paoline, poiché non abbiamo notizia di donne attive nelle chiese giudeo-cristiane (a meno di considerare tali le chiese riflesse nelle lettere pastora li, dove sembra che venga riconosciuto un ruolo particolare al gruppo delle vedove in 1Tim 5,9-15).

Le veduta lunga della fede paolina

C'è chi ha definito Paolo come *l'enfant terrible* delle origini cristiane. E davvero egli è stato un disturbatore, se considerato dal punto di vista del tradizionalismo giudeo-cristiano. In realtà è sintomatico il fatto che, in occasione della sua ultima visita a Gerusalemme, Giacomo lo apostrofi in malo modo: «Hanno sentito dire di te che insegni a tutti i Giudei sparsi tra i pagani di abbandonare Mosè, dicendo di non circoncidere più i loro figli e di non seguire più le usanze tradizionali» (At 21,21), e gli chieda di far vedere che non è vero pagando lo scioglimento di un voto di quattro Giudei nel Tempio. Quindi l'opposizione da lui subita fu messa in atto sorprendentemente anche da quegli Ebrei che, per aver aderito a Gesù Cristo, condividevano la stessa fede cristiana, sostenendo però un'altra ermeneutica dell'evangelo, più legalistica e moralistica. Egli li chiama ironicamente «super-apostoli» (2Cor 11,4-5.22-26) o «falsi fratelli, che si sono intromessi a spiare la libertà che abbiamo in Cristo» (Gal 2,4-5; cfr. Gal 2,11-15; 4,29; 5,11; Fil 3,2-3; Rom 16,17-18). L'interrogativo inevitabile sul perché Paolo sia stato così osteggiato pone il complesso problema storico e teologico del cosiddetto «giudeo-cristianesimo», cioè di quel settore del primo cristianesimo di provenienza giudaica (di cui fu esponente Giacomo, fratello del Signore, autore o referente della lettera omonima), che accettò la fede in Gesù Cristo ma la combinò con una perdurante osservanza della Torah o di parte di essa. Accogliendo la distinzione proposta alcuni anni fa da Raymond E. Brown e John P. Meier, potremmo suddividere i Giudei che aderirono a Gesù Cristo secondo l'arco parlamentare che va da una posizione di destra a una di sinistra, distinguendo quattro gruppi: coloro che insistevano sulla piena osservanza della legge mosaica, inclusa la circoncisione (At 11,2; 15,5; Gal 2,4); coloro che non insistevano sulla circoncisione ma richiedevano dai pagani l'osservanza di alcuni precetti giudaici (At 15; Gal 2,11-14; Ap 2,14; comprese le figure di Giacomo e forse di Pietro); coloro che non insistevano né sulla circoncisione né su alcun altro precetto giudaico (così Paolo e le sue

comunità); coloro che non riconoscevano più nessun significato al culto e alle feste giudaiche (il *Vangelo di Giovanni* e la *Lettera agli Ebrei*). Quindi Paolo non sarebbe un vero estremista, ma certo fu il più efficiente sul piano operativo, oltre al fatto che la sua azione resta la più documentata.

È quanto mai suggestivo, se non sconcertante, ciò che egli scrive ai cristiani della Galazia: «Per la libertà Cristo ci ha liberati! State dunque saldi e non lasciatevi di nuovo imporre il giogo della schiavitù [...]. Non avete più nulla a che fare con Cristo voi che cercate la giustificazione nella Legge: siete decaduti dalla grazia [...]. In Cristo non contano né la circoncisione né il prepuzio, ma la fede che si rende operosa mediante l'amore» (Gal 5,1-6). Sono parole che non possono non disturbare chi, al modo del fariseo che nella parabola evangelica con autosufficienza prende le distanze dall'umile pubblicano (Lc 18,9-14), non fa che lodare se stesso sulla base di una vanitosa affermazione morale di sé, che è molto più di una psicologica autostima. E disturbano chi pretende di esercitare un potere sulle coscienze altrui, al modo del Grande Inquisitore di Dostoevskij. Paolo intende dire che Cristo ci libera dalla Legge e dalla sua osservanza come criterio estrinseco di salvezza, poiché, come direbbe Lutero, «chi crede in Cristo si svuota di se stesso». Infatti, essere liberati dalla Legge come imposizione esterna che costringe a determinate osservanze dipendenti solo dalla volontà umana, significa essere liberati dalla presunzione di costruire da soli la propria identità e il proprio rapporto con Dio. Un insospettato commentatore come san Tommaso d'Aquino, quasi anticipando se non anche oltrepassando Lutero, giunge a dire che «dopo il Vangelo, seguire la Legge è come servire all'idolatria» e quindi raccomanda di «stare diritti nella fede e rimanere nella libertà con il piede ben fermo» (*Commento alla Lettera ai Galati* 277-278). Sicché in Cristo non contano le differenze culturali o religiose ma la pura fede che manifesta la sua fruttuosità nell'esercizio gratuito dell'amore.

Così Paolo ci pone di fronte al cristianesimo più limpido, che propone qualcosa di meglio delle corte, perché nebbiose, vedute umane.

6.

Da Gerusalemme a Roma

L’arrivo di Paolo a Gerusalemme dopo il terzo viaggio missionario pone fine, di fatto, alla sua attività apostolica. Là, come abbiamo già accennato, egli si incontra con Giacomo che è a capo di quella chiesa e che, per dissipare i sospetti, gli chiede di pagare lo scioglimento di un voto da parte di quattro Giudei di provenienza ellenistica.

L’arresto

Purtroppo il gesto di Paolo non è capito ed è addirittura frainteso. Alcuni altri Giudei presenti interpretano l’introduzione da parte di Paolo degli Ellenisti nel Tempio (cioè nell’area templare riservata ai soli Giudei) come una violazione dello spazio sacro e quindi come un ulteriore gesto di rottura, e cercano di ucciderlo gridando: «Uomini d’Israele, aiuto! Questo è l’uomo che va insegnando a tutti e dovunque contro il popolo, contro la Legge e contro questo luogo» (At 21,29). Lo afferrano, lo trascinano fuori dal Tempio di cui chiudono le porte, e cercano di ucciderlo. A quel punto interviene il comandante della coorte romana, che stazionava nella vicina Torre, e lo arresta legandolo con catene, sottraendolo al linciaggio. Ma non avendo chiaro il motivo del precedente disordine, pensando di avere in mano un sobillatore del popolo, ordina che Paolo venga condotto nella fortezza sulle spalle dei soldati a motivo della folla tumultuante che ne richiedeva la morte.

Sulla scalinata della caserma, Paolo chiede e ottiene il permesso di parlare al popolo in ebraico. Egli si presenta come originario di Tarso e ricorda la sua personale e convinta adesione all’osservanza della Legge e delle tradizioni dei padri, attestata dalla difesa dell’identità farisaica mediante la persecuzione dei cristiani. Poi racconta la sua visione-incontro con Gesù che lo ha chiamato a diventare suo apostolo per evangelizzare i pagani. Paolo ricorda pure che il Signore lo aveva preavvertito circa le difficoltà e l’insuccesso della predicazione verso i Giudei e per questo lo aveva inviato «lontano, alle nazioni» (At 22,21). Tra le righe di questo racconto è possibile intravedere come la figura di Paolo sia associabile, da una parte, ai grandi profeti del passato, e, dall’altra, alla vicenda umana di Gesù, perseguitato violentemente dagli stessi Giudei e consegnato ai Romani per essere ucciso in quanto ritenuto sobillatore del popolo e sovvertitore delle tradizioni dei padri. Per la verità, la difesa di Paolo è incentrata sulla decisività della visione-incontro con Gesù, non propriamente

sul rifiuto del giudaismo.

Comunque, la reazione degli ascoltatori è così violenta (At 22,22: «Togli di mezzo costui, non deve più vivere!») che il centurione fa entrare Paolo in caserma. Qui si sente costretto a interrogarlo per capire cosa veramente si nasconda in quell'uomo così accanitamente perseguito dai suoi correligionari, e ricorre anche alla flagellazione. Paolo però riesce a sottrarsi alla tortura dichiarando di essere cittadino romano. Volendo fare un aggancio all'oggi, si vede come è facile montare una persecuzione giocando sulla superficialità della gente che, in genere, non si preoccupa di indagare a fondo la verità, magari manipolandola con i media e a fini politici.

Il giorno dopo, il centurione ordinò che Paolo venisse condotto davanti al Sinedrio, per rendersi conto esattamente della natura delle accuse rivoltegli e conoscere il motivo di tanto accanimento. Il testo degli *Atti* presenta solo la difesa dell'Apostolo, il quale dichiara di essere perseguitato per la proclamazione della risurrezione dai morti, dividendo così l'assemblea giudicante composta da Farisei (che condividevano la stessa fede) e da Sadducei (che invece negavano la risurrezione). Questa difesa di Paolo può essere letta secondo due prospettive: l'una è quella dell'astuzia, che contrappone tra loro i membri del Sinedrio; l'altra invece, forse più sicura, riconduce l'accusa e la difesa al centro del mistero cristiano, al suo cuore, cioè alla risurrezione di Gesù, anticipazione e destino di tutti gli uomini. Paolo, infatti, non rinnega la sua appartenenza a Israele e alle sue tradizioni, come ha mostrato anche attraverso il rito della purificazione dei quattro Giudei, ma allude alla loro piena realizzazione attraverso l'accoglienza del messaggio di Cristo in vista della realizzazione di un altro mondo, di un'altra dimensione di vita.

Risolto il processo con un nulla di fatto, alcuni Giudei ordirono un piano per uccidere Paolo in un agguato e allora il tribuno, informato tramite il figlio della sorella di Paolo (At 23,16-22) lo fece trasferire a Cesarea Marittima, sede del governatore romano Antonio Felice, allegando una lettera nella quale

specificava che «lo si accusava per questioni relative alla loro Legge, ma non c'erano a suo carico imputazioni meritevoli di morte o di prigionia» (At 23,25-30). A Cesarea fu custodito nel Pretorio, e cinque giorni dopo lo raggiunsero il sommo sacerdote Anania (in carica dal 47 al 55) e alcuni anziani con l'avvocato Tertullo, i quali lo accusarono formalmente di fronte al governatore definendolo «una peste [...] capo della setta dei Nazorei, che ha tentato di profanare il Tempio» (At 24,5-6). La difesa di Paolo è risoluta: «Questo ti dichiaro: io adoro il Dio dei miei padri, seguendo quella Via che chiamano setta, credendo in tutto ciò che è conforme alla Legge e sta scritto nei Profeti» (At 24,14). Ma Felice non si pronuncia né per la condanna né per la scarcerazione, permettendo a Paolo di godere durante la sua detenzione di una certa libertà (At 24,23), incontrandolo una seconda volta con la moglie Drusilla, che era giudea, per sentirlo «intorno alla fede in Cristo Gesù» (At 24,24) e sperando pure che Paolo gli desse del denaro (At 24,26). Quest'attesa può anche essere dovuta all'incertezza e alla prudenza con la quale i governatori romani esitavano a pronunciarsi sulle questioni religiose ebraiche, a loro estranee e indifferenti (come si vede anche nel caso di Pilato con Gesù in Gv 18,31, e di Gallione con Paolo in At 18,15). Non sembra comunque che Felice lo trovasse colpevole, apparendo al contrario ben disposto nei suoi confronti, anche se lo lasciò in prigione fino allo scadere del suo mandato di due anni (At 24,27: il biennio va inteso, con ogni probabilità, non in riferimento alla prigionia di Paolo, ma alla carica di Felice).

Allo scadere del mandato, a Felice successe Porcio Festo (nell'anno 59 secondo la tradizione, ma più verosimilmente già nell'anno 56) ed ebbe luogo un secondo processo contro Paolo da parte dei capi dei Giudei. Anche in questo caso il governatore mostrò incertezza, non pronunciandosi né per una condanna né per la scarcerazione, e Paolo si appellò al giudizio dell'imperatore, suo diritto in quanto cittadino romano, sottraendosi alla giurisdizione del magistrato provinciale (la *provocatio* invece era il ricorso a una sentenza già

emessa); a ciò Festo dovette acconsentire, verosimilmente con sollievo: «Ti sei appellato a Cesare, a Cesare andrai» (At 25,11-12).

Dopo un tempo indeterminato («diversi giorni»: At 25,13) giunse a Cesarea il re Agrippa (pronipote di Erode il Grande) con Berenice, sua sorella e amante; sovrano del limitato territorio della Calcide (tra Galilea, Siria, e Libano), Agrippa chiese di poter ascoltare Paolo. Al termine del suo lungo racconto, nel quale narrò nuovamente la sua chiamata da parte di Gesù risorto e il suo invio alle genti (At 26,1-23), sia il re sia il governatore sembrarono convinti della sua innocenza, tanto che, andandosene, Agrippa dice a Festo: «Quest'uomo poteva essere messo in libertà, se non si fosse appellato a Cesare» (26,32).

Il tragitto da Cesarea di Palestina fino a Roma

Verso l'autunno, poco prima della festa ebraica del Kippùr, Paolo si imbarcò per Roma con altri prigionieri, sotto la custodia di un centurione di nome Giulio. Anche in questo viaggio Paolo sembra godere di quella libertà e indulgenza (At 27,3.43) che già in precedenza gli avevano accordato le varie autorità romane. Le tappe del viaggio furono Sidone in Fenicia, la costa nord di Cipro e poi Mira di Licia, dove cambiarono la nave, salendo su una che proveniva da Alessandria ed era diretta in Italia: in tutto i passeggeri ora erano 276 (At 27,37). Giunti all'altezza di Cnido la nave si diresse a sud verso la costa meridionale di Creta, al porto di Kaliliméni. Di là salpò verso occidente ma un uragano la travolse con una tempesta violenta (At 27,14-20) ed essa andò alla deriva per 14 giorni, durante i quali Paolo sembra essere stato la guida carismatica di passeggeri, marinai e soldati, incoraggiandoli. Dopo quattordici giorni approdarono infine a Malta, arrivando alla costa chi a nuoto chi sui rottami della nave. Gli isolani accolsero tutti con grande umanità e lo stesso governatore di nome Publio li ospitò per tre giorni; anzi Paolo guarì suo padre malato (At 27,7). Nell'isola è conservato il ricordo toponomastico del luogo dello sbarco nella Baia di San Paolo (nella zona nord-est dell'isola). Dopo i tre mesi invernali, finita la brutta stagione, il viaggio per mare verso Roma riprese con un'altra nave alessandrina. Ora le tappe furono Siracusa (dove rimasero tre giorni) e Reggio, da cui il giorno successivo ripartirono per giungere a Pozzuoli.

Situata a circa 200 chilometri da Roma, la città di Pozzuoli (in greco *Dikaiarcheía*), nonostante la sua relativa distanza, costituiva il porto della capitale, almeno per il grande commercio con l'oriente, prima che i lavori intrapresi da Claudio a favore di Ostia non venissero poi terminati da Traiano. Sicché si può ben dire, sia pure iperbolicamente, che in realtà «Roma cominciava a Pozzuoli». Là Paolo trova «alcuni fratelli che ci invitarono a restare con loro una settimana» (At 28,14). Il percorso di Paolo fino a Roma è

attestato con dei toponimi, corrispondenti a soste o stazioni, che risultano diverse a seconda dei due tipi di fonti, di cui disponiamo: i canonici *Atti degli Apostoli* e gli apocrifi *Atti di Pietro e Paolo*. L'apocrifo è molto più esteso e ricco di dettagli. Vi si legge che l'Apostolo toccò in successione i centri urbani di Baia, Gaeta, Terracina, Tre Taverne, Foro Appio. In questa descrizione, oltre alla menzione dei primi tre toponimi assenti negli *Atti* lucani, è da rilevare la successione delle due stazioni di sosta Tre Taverne e Foro Appio, che si susseguono come se si provenisse da Roma; esse però sono invertite rispetto al racconto lucano, che, ponendosi dal punto di vista di chi proviene da Pozzuoli, localizza il Foro Appio prima delle Tre Taverne. Interessante invece nell'apocrifo è il riferimento al canale d'acqua navigato da Paolo fra Terracina e le Tre Taverne: si tratta del Decemnovium (o Decennovium), attestato in qualche iscrizione e chiaramente descritto da Strabone e confermato da Orazio. Il racconto lucano menziona solo le due soste al Foro Appio e alle Tre Taverne. Con il primo centro, il Foro Appio, distante da Roma circa 65 chilometri, la via Appia entrava nelle paludi pontine. Là Paolo incontrò alcuni «fratelli»/cristiani venutigli incontro dalla capitale (At 28,14-15), ed è degno di nota il fatto che il racconto lucano menziona solo qui i cristiani di Roma, omettendoli invece del tutto nella successiva narrazione del soggiorno di Paolo nella capitale. Quanto alle Tre Taverne, a circa 50 chilometri da Roma (non lontano dall'odierna Cisterna di Latina), essa era la prima stazione per i viaggiatori che giungevano dalla capitale (e naturalmente l'ultima per chi vi si recava); là si congiungevano le strade provenienti da Tuscolo, dal Monte Albano e da Anzio. E anche là Paolo incontrò alcuni «fratelli» arrivati da Roma, a meno che siano gli stessi giunti in precedenza al Foro Appio e che lo accompagnarono anche in seguito.

La prigionia e il martirio

Gli ultimi anni della vita di Paolo sono oggetto di discussione. Si fronteggiano due cronologie possibili. La prima, che è tradizionale, si fonda sulla notizia di Eusebio di Cesarea e di san Girolamo, secondo i quali l'Apostolo sarebbe morto nel quattordicesimo anno di Nerone, cioè nel 67. Prima di quella data si collocano diversi eventi, inseriti tra l'arrivo a Roma nel 61 e appunto l'anno 67: Paolo, dopo due anni di detenzione romana (di cui in At 28,30), avrebbe avuto un processo con sentenza assolutoria, avrebbe fatto un viaggio in Spagna (programmato in Rom 15,24.28), poi sarebbe tornato nell'area del Mar Egeo (compresa Creta: Tit 1,5), da cui si sarebbe trasferito a Nicopoli nell'Epiro (Tit 3,12), dove sarebbe stato di nuovo arrestato, ricondotto a Roma e, dopo un nuovo processo, infine condannato. Purtroppo non abbiamo nessuna notizia sul fatto che dopo il biennio della prigionia romana Paolo sia stato assolto, nessuna narrazione su di un viaggio in Spagna e nessuna informazione su di un secondo arresto, né su una seconda prigionia (da cui avrebbe scritto le tre lettere pastorali: 1-2Tim e Tit) e nemmeno su un secondo processo terminato con la condanna.

Un'altra cronologia, invece, propone che Paolo sia giunto a Roma già nell'anno 56 e che dopo i due anni di carcerazione, su cui terminano gli *Atti degli Apostoli*, sia stato condannato e martirizzato nell'anno 58. Tutto dipende da due elementi.

L'uno riguarda il motivo per cui Luca ha terminato in sospeso il libro degli *Atti*, e si avanzano delle ragioni storiche (egli avrebbe avuto l'intenzione di scrivere un altro libro; non avrebbe voluto né mettere in cattiva luce le autorità romane né creare difficoltà alla chiesa di Roma, e neppure oscurare la morte di Gesù con la quale aveva già terminato il suo primo libro) e delle ragioni retoriche (Luca avrebbe coltivato l'arte dell'omissione mediante una retorica del silenzio, anche perché con la predicazione di Paolo a Roma, e in specie nel

suo incontro con i capi dei Giudei della città, Luca avrebbe ormai raggiunto il compimento della sua intenzione iniziale, formulata da Gesù in At 1,8: ormai il vangelo è arrivato «all'estremità della terra»). Del resto Luca, pur senza chiudere il suo racconto con l'esecuzione di Paolo, sapeva bene che la sorte dell'Apostolo era segnata e che doveva essersi ormai verificata in termini drammatici. Infatti, egli vi aveva già accennato con sufficiente chiarezza nel discorso di Paolo ai presbiteri della chiesa di Efeso, venuti a Mileto per incontrarlo durante il suo ultimo viaggio verso Gerusalemme. Là Paolo si era espresso letteralmente in questi termini: «So che lo Spirito Santo, di città in città, mi attesta che mi attendono catene e tribolazioni [...]. Tutti scoppiarono in pianto e, gettandosi al collo di Paolo, lo baciavano, addolorati soprattutto perché aveva detto che non avrebbero più rivisto il suo volto» (20,23.37-38). Quello non poteva essere altro che *a final parting* (nelle parole del biblista Charles Kingsley Barrett), cioè un addio tra persone che non si sarebbero più riviste.

Il secondo elemento riguarda la datazione del cambio di Procuratori avvenuto a Gerusalemme (da Antonio Felice a Porcio Festo): la tesi tradizionale calcola che la successione sia avvenuta nel 59 (e ad essa sarebbe seguito il viaggio verso Roma con arrivo nel 61), mentre è ben possibile pensare all'anno 55. Infatti lo stesso san Girolamo ritiene che la parte finale degli *Atti* corrisponda al 58 (anche se poi pensa a una liberazione di Paolo) e che quindi l'arrivo dell'Apostolo a Roma sia riconducibile all'anno 56. La datazione del cambio di Procuratori nell'anno 55 (così san Girolamo, *De viris illustribus* 5,5: «Nell'anno venticinquesimo dopo la Passione del Signore, cioè nel secondo anno di Nerone») è stata contestata sulla base di una monetazione ritrovata in Giudea, più abbondante del solito e risalente all'anno V di Nerone, cioè all'anno 59. Poiché le precedenti coniazioni monetarie della Giudea risalgono agli anni 53 e 54 (e perciò sicuramente attribuibili alla Procura di Felice), si è creduto che la coniazione del 59 sia la prova che proprio in quell'anno sarebbe avvenuto

l'insediamento di un nuovo Procuratore, attestato appunto da una più abbondante emissione monetaria. Ma, a parte il fatto che tali monete recano solo il nome del Cesare-Imperatore del momento e non quello del Procuratore, lo stesso israeliano Arie Kindler, che le ha pubblicate, osserva onestamente che «sfortunatamente continua l'incertezza sulla data del trasferimento di Paolo a Roma». In effetti, l'avvalersi di queste emissioni monetarie per fissare l'anno della successione di Festo a Felice, è un ragionamento fragile nella misura in cui presuppone che in Giudea fosse invalsa la consuetudine da parte dei Procuratori di batter moneta proprio nel primo anno del loro mandato. In ogni caso resta ben in piedi l'ipotesi che in Giudea la successione dei Procuratori da Antonio Felice a Porcio Festo sia avvenuta nell'anno 55.

Questa diversa datazione implica delle scelte necessarie, sia sulla cronologia della vita dell'Apostolo, sia sulla composizione delle lettere recanti il suo nome, che si possono sintetizzare brevemente nel modo seguente. In primo luogo, Paolo di fatto non intraprese nessun viaggio verso la Spagna (sicché ciò che egli scrive in Rom 15,24.28 esprime solo un desiderio), sia perché un viaggio del genere non è raccontato da nessun documento antico (è solo affermato dalla fine del II secolo), sia perché Eusebio di Cesarea nella sua *Storia ecclesiastica* dimostra di non avere nessuna conoscenza di questa tradizione, infatti mentre enumera le regioni che erano state assegnate alla predicazione degli Apostoli (Tommaso nella Partia, Andrea nella Scizia, Giovanni in Asia, Pietro nel Ponto-Galazia-Bitinia-Cappadocia-Asia-Roma)a proposito di Paolo scrive semplicemente che egli «predicò il vangelo di Cristo da Gerusalemme fino all'Illirico e soffrì il martirio a Roma sotto Nerone» (3,1). Sicché l'affermazione che si legge nella *Lettera di Clemente ai Corinzi*, «Paolo [...] arrivò fino al limite dell'occidente» (5,7), va probabilmente ritenuta una mera espressione iperbolica. In secondo luogo, Paolo non tornò più nell'area del Mar Egeo; di questo ritorno negli *Atti* lucani non c'è alcuna narrazione ma anche nessuna previsione ed è un'ipotesi basata soltanto sulle lettere pastorali, che sono quasi

certamente pseudepigrafiche, cioè scritte alcuni decenni dopo la morte dell'Apostolo da qualche suo discepolo (tra gli anni 70 e 120). In terzo luogo, va detto che non ci fu alcun secondo arresto, che del resto non è narrato da nessuna parte e per il quale dunque ci sarebbe da chiedersi dove mai esso sia avvenuto e in che modo; altresì va detto che non ci fu alcun secondo processo, del quale infatti mancano le fonti e per il quale ci sarebbe da chiedersi sulla base di quale genere di accuse esso si sia svolto. In quarto luogo, va detto che la composizione scritta delle sette lettere di Paolo, comunemente ritenute autentiche, va collocata nel quinquennio degli anni 50-55, cominciando dalla *Prima lettera ai Tessalonicesi* fino alla *Lettera ai Romani*. Tutt'al più potremmo assegnare ai successivi anni 56-58, cioè al periodo della detenzione di Paolo a Roma, le due lettere ai Filippesi e a Filemone, che sono manifestamente scritte durante una prigionia (cfr. Fil 1,7.13.17; Flm 9.10.23); tuttavia, secondo una proposta molto interessante, esse possono anche essere state scritte durante una precedente incarcerazione avvenuta in Asia e precisamente a Efeso.

In ogni caso, il martirio di Paolo dovrebbe essersi verificato al termine del soggiorno romano durato dal 56 al 58. Quanto poi alla sua esecuzione mediante decapitazione, essa è attestata non dopo la fine del II secolo, sia negli apocrifi *Atti di Paolo* (9,5/14), sia in Tertulliano (*De praescriptione haereticorum* 36,3). Tuttavia il sito dell'esecuzione, cioè le Aquae Salviae (oggi Tre Fontane), appartiene a una tradizione più tardiva (*Atti di Pietro e Paolo*: non prima del IV-V secolo). Il seppellimento dell'Apostolo sulla Via Ostiensis (sotto l'attuale Basilica di San Paolo Fuori le Mura) è già certificato attorno all'anno 200 da una testimonianza del presbitero romano Gaio: «Io posso mostrarti i trofei (*tropaîa* = memorie monumentali) degli apostoli. Quando tu andrai al Vaticano o sulla Via Ostiense, troverai i trofei dei fondatori della chiesa» (in Eusebio, *Historia Ecclesiastica*, II,25,7). La posteriore *Passione di Paolo* dello Pseudo-Abdia (8) preciserà che il seppellimento avvenne in un podere della matrona Lucina, «serva di Cristo» (sulla cui casa in città venne poi eretta l'attuale chiesa di San

Lorenzo in Lucina).

7.

L’eredità

Alcune definizioni correnti qualificano Paolo non solo come «l’Apostolo» per eccellenza, ma pure come «il più grande missionario», «il tredicesimo apostolo», «il primo dopo l’Unico», oltre a «vaso di elezione» (At 9,15 ripreso da Dante, *Inf.* 2,28). E c’è stato chi, come Antonio Gramsci, lo ha addirittura paragonato a Lenin, essendo Cristo come Marx: questi ispiratore ideale e quello promotore concreto (in *Quaderni dal carcere*). Ma quest’ultima visione delle cose chiama in causa la teoria di un Paolo come vero fondatore del cristianesimo, su cui vale la pena soffermarci.

Paolo fondatore del cristianesimo?

La questione del rapporto tra Paolo e Gesù è uno dei luoghi più intriganti nello studio delle origini cristiane. Ed è certamente vero che non si può trovare correttamente Gesù partendo da Paolo, anche se è altrettanto vero che, se non si tiene in adeguata considerazione Paolo, non si arriva a presentare correttamente la nascita del cristianesimo. Comunque, a volte si dà un giudizio impropriamente negativo sulla parte svolta da Paolo proprio nella nascita del cristianesimo, diventato pressoché un topos in certi studi sulle origini cristiane. Tale giudizio è stato formulato per la prima volta da Friedrich Nietzsche: mentre in *Umano, troppo umano* (del 1879) è ancora Gesù a essere considerato il «fondatore del cristianesimo» (§ 85,177), in *Aurora* invece (un paio d'anni dopo) il filosofo scrive testualmente a proposito di Paolo: «È questo il primo cristiano, l'inventore della cristianità» (§ 68,53), dove la singolare ermeneutica nietzschiana ritiene che si sia trattato di un passaggio dall'evangelo di Gesù al *dysangelo* paolino imperniato sull'odio per l'umano, che sarebbe tipico dell'ebreo in quanto tale. Ancora nel 1999 uno scrittore esponente del giudaismo italiano, Riccardo Calimani, poneva come sottotitolo a una sua biografia dell'Apostolo: *L'ebreo che fondò il cristianesimo*. Da parte sua, il luterano Wilhelm Wrede nel 1904 parlava se non altro di «*secondo* fondatore del cristianesimo», riconoscendo tra i due, se non proprio una continuità, certo uno sviluppo. Ancora Rudolf Bultmann (nel 1958), ampiamente debitore alla cosiddetta «Scuola religionista», scorgeva nella teologia di Paolo «una costruzione nuova» in quanto tra Gesù e Paolo si deve calcolare il cristianesimo di stampo ellenistico; la questione del rapporto tra i due si ridurrebbe quindi semplicemente a quella tra Gesù e appunto il cristianesimo ellenistico. I successivi studi sul giudeo-cristianesimo hanno in buona parte modificato il quadro generale, sicché nella produzione luterana tedesca recente, quel topos sembra ormai abbandonato, anche se qualcuno pone di più l'accento sul fattore della discontinuità, almeno nella misura in cui è possibile ipotizzare

che Paolo si collocasse in una corrente della tradizione cristiana che concedeva poco spazio alla trasmissione di dati gesuani. E in effetti, una semplice equivalenza tra i due è ben difficile da sostenere, senza che ciò significhi minimamente un dissenso.

In tutto questo gran parlare di Gesù e Paolo, purtroppo, si trascura spesso il ruolo decisivo giocato dalla comunità cristiana primitiva, anche se, a livello di ricerca, tra la trattazione della figura di Gesù e quella di Paolo si pone sempre un capitolo specifico dedicato alla prima comunità, eventualmente divisa un po' discutibilmente tra versante palestinese e versante ellenistico.

Ebbene, ciò che va assolutamente evidenziato è appunto la parte svolta dal cristianesimo pre-paolino nei confronti dell'Apostolo, per dire in sostanza che, se dobbiamo proprio parlare di un'eventuale «ri-fondazione» del cristianesimo, questa semmai avvenne già prima di Paolo. In effetti è storicamente indiscutibile il fatto che il rapporto tra Paolo e Gesù non sia stato diretto, poiché tra essi, un ebreo palestinese e un ebreo della diaspora ellenistica, si inframmezzò la chiesa post-pasquale (o meglio: si inframmezzarono le chiese post-pasquali). Ciò che va concretamente considerato è l'apporto che le comunità primitive diedero al formarsi dell'identità cristiana di Paolo, distinguendo metodologicamente tra il Paolo anteriore all'evento di Damasco e il Paolo posteriore, in quanto ciascuna delle due fasi in modi diversi influì sulla sua conoscenza di Gesù Cristo.

Abbiamo già detto che il Paolo pre-damasceno non incontrò mai Gesù di Nazaret, che egli conobbe solo per sentito dire. Ed è qui che si colloca il primo decisivo influsso esercitato su di lui da quelle che egli stesso chiama «le chiese della Giudea» (1Tes 2,14; Gal 1,22). È precisamente da queste che egli ebbe la prima conoscenza di Gesù di Nazaret. Se Paolo avversò il movimento cristiano, come già detto sopra, non fu per una generica antipatia, ma perché in quella fede ravvisò dei tratti inammissibili per un pio giudeo, in quanto contrastanti con il suo status di appartenente al popolo dell'alleanza costituito dall'adesione

alla Torah rivelata da Dio. L'unica incongruenza è che non abbiamo una documentazione che provenga direttamente da quel periodo. Ma, per la stessa ammissione del diretto interessato, la sua intollerante persecuzione della fede cristiana fu motivata dalla convinzione, giudaicamente «ortodossa», secondo cui la persona oggetto della nuova fede, cioè un crocifisso, non poteva che essere «maledetta» in quanto appesa al legno (Gal 3,13 = Deut 27,26) e quindi la sua proclamazione come Cristo e Signore costituiva inevitabilmente «uno scandalo per i Giudei» (1Cor 1,23).

Se dunque ci fu uno slittamento confessionale a proposito di Gesù di Nazaret, questo si verificò non primariamente con Paolo, ma già con le prime chiese della Giudea. E fu subito qualcosa di rilevante a livello di configurazione identitaria. Fu, se non l'inizio, certo un inizio del *parting of the ways*. A questo proposito va però precisato che il fortunato sintagma coniato da James Dunn connota, semmai, non la coscienza propria della comunità dei «santi di Gerusalemme» (Rom 15,26), che per parte loro si sentivano certamente integrati in Israele (tanto che ancora la *Lettera di Giacomo* 1,1 utilizza categorie prettamente giudaiche nel definire le comunità cristiane sue destinatarie come «le dodici tribù della diaspora»), ma la reazione risentita di almeno una parte della comunità israelitica, di cui proprio Paolo rappresentò il fenomeno più vistoso. È dunque sulle prime chiese che occorrerebbe puntare l'attenzione per prendere atto di un secondo inizio del cristianesimo, chiedendosi eventualmente come mai ciò sia stato possibile.

Ma ciò che importa notare è che Paolo attesta ripetutamente nelle sue lettere una propria interessante dipendenza dalla fede delle prime comunità cristiane e dalla formulazione stessa di quella fede. Già per quanto riguarda alcuni detti del Gesù terreno, Paolo è il primo scrittore a trasmettercene almeno qualcuno (come in 1Cor 7,10; 9,14; 11,23-25) sotto forma di citazione o di riecheggiamento o di adattamento. Benché le posizioni degli studiosi in materia siano molto diverse, una cosa è sicura: Paolo ha ricevuto l'eventuale materiale

gesuano rintracciabile nelle sue lettere soltanto dalla tradizione viva delle prime comunità cristiane palestinesi, il contatto con le quali è perlomeno documentato dalla informazione che lui stesso ci fornisce di essere stato quindici giorni con Cefa a Gerusalemme, oltre che di avere visto là anche Giacomo fratello del Signore (Gal 1,18-19). Inoltre, sono le medesime lettere paoline a permetterci di ricostruire, mediante citazioni, richiami e allusioni, la stessa fede cristiana delle origini, quale essa era confessata prima di lui. Sicché, è proprio Paolo se non l'unica fonte, almeno la principale a permetterci di risalire all'identità confessionale della chiesa primitiva. In effetti, l'Apostolo documenta l'esistenza di confessioni, *homologhìe* (così 1Cor 15,3-5; Rom 1,3b-4a; forse anche Rom 3,25; 4,25; 1Cor 8,6; 2Cor 13,4; 1Tes 4,14), acclamazioni del *Kyrios* (così 1Cor 12,3; Rom 10,9; soprattutto il *maranathà* di 1Cor 16,22) e composizioni inniche (soprattutto Fil 2,6-11), dove la doppia confessione, sia della pre-esistenza di Cristo sia del suo ottenimento di una signorìa (*kyriótēs*), dà ragione a quanto scrive Martin Hengel: «La "apoteosi del crocifisso" deve essere giunta a compimento già negli anni quaranta, onde si ha la tentazione di affermare che nel giro di neanche due decenni il fenomeno cristologico è andato incontro a un processo le cui proporzioni sono maggiori di quelle più tardi raggiunte durante i successivi sette secoli».

Del resto, la tesi di chi vorrebbe vedere nell'Apostolo il vero fondatore del cristianesimo come religione di redenzione, in quanto avrebbe appunto trasformato Gesù in un Redentore, cozza inevitabilmente contro due fatti inoppugnabili: il fatto che già prima di lui Gesù veniva confessato come «morto per i nostri peccati» (1Cor 15,3: «Vi ho trasmesso ciò che anch'io ho ricevuto»), e il fatto che egli non definisce mai Gesù né come Redentore (poiché impiega solo il sostantivo astratto «redenzione» [*apolýtrosis*], ma raramente [solo in Rom 3,24; 8,23; 1Cor 1,30], sapendo bene che esso non è di origine cultuale ma profano-sociale, rapportato al riscatto di schiavi e prigionieri) né come Salvatore (poiché impiega il titolo di *sotér* una sola volta [in Fil 3,20] e in

riferimento non all'operato storico o attuale di Cristo, bensì soltanto alla sua venuta escatologica).

Inoltre, la tesi di un Paolo organizzatore della chiesa in senso gerarchico non tiene conto del fatto che la struttura vescovi-preti-diaconi non appartiene al Paolo storico, ma si afferma sempre più dopo di lui, anche se adottando l'autorevolezza del suo nome, come faranno le posteriori lettere pastorali (di cui parleremo più avanti).

Dunque, non si può pensare a Paolo senza includere necessariamente il ruolo decisivo svolto da coloro che egli riconosce esplicitamente essere «stati in Cristo prima di lui» (così Rom 16,7 a proposito della coppia Andronico e Giunia). Altra cosa è poi riconoscere che Paolo non si è limitato a fare il ripetitore e che invece ha elaborato l'evangelo primitivo con una propria ermeneutica, dove si dimostra indubbiamente l'apporto di una personale genialità. Ma questo non basta per fare dell'Apostolo un altro fondatore del cristianesimo, altrimenti chissà quanti ne dovremmo calcolare! Soprattutto non è storicamente onesto attribuire a lui delle prese di posizione che invece gli sono successive.

Le prime tradizioni paoline e anti-paoline fino al III secolo

Va premesso che il nome di Paolo non appare mai nella letteratura pagana (a parte un'allusione errata da parte del filosofo platonico Celso nella sua *Dottrina verace*, della fine del II secolo, corretta però da Origene nel *Contro Celso* 1,13), mentre nella letteratura giudaica emerge solo tardivamente, come vedremo. In ogni caso, un uomo graffiante come Paolo non poteva non lasciare il segno nella letteratura cristiana, dove constatiamo quattro tipologie diverse: continuità nel condividere le sue tesi, silenzio probabilmente voluto, gonfiamento eterodosso, rifiuto apertamente polemico. Davvero un segno di contraddizione!

Per quanto riguarda la *continuità*, associata comunque a fattori di *novità*, dobbiamo prendere atto anzitutto di una serie di sei lettere che utilizzano il suo nome come mittente autorevole (Col, Ef, 2Tes, 1-2Tim, Tit) dando corpo a quella che si chiama la scuola o tradizione paolina. Anzitutto la *Lettera ai Colossesi*, da una parte, riprende e rimarca il tema paolino della libertà dai precetti legalistici (2,16-23) e sottolinea l'assoluto primato di Cristo sopra ogni presunto concorrente, contro una cosiddetta «filosofia dai vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana» (1,16; 2,8.20). A questo scopo si spinge oltre il Paolo storico, sottolineando al massimo il primato cosmico di Cristo stesso (1,17; 2,10) e la sua esplicita divinità (2,9). Però sul piano della soteriologia ignora del tutto la tipica tematica paolina della giustificazione, oltre ad attutire quella correlativa della fede. Quanto all'ecclesiologia, la *Lettera ai Colossesi* è il primo scritto a definire Cristo come «capo» della Chiesa, oltre che del cosmo (1,18; 2,19). Infine oltrepassa Paolo nell'escatologia, sostenendo che i cristiani sono già dei risuscitati (2,12-13; 3,1), sia pur senza dimenticare l'orizzonte futuro (3,3-4).

Da parte sua la *Lettera agli Efesini* tradisce molte somiglianze con quella ai

Colossesi (come l'esortazione a mariti e mogli, genitori e figli, padroni e schiavi: 5,21-6,9 e Col 3,18-6,1), però senza intenti polemici, e concentra la sua attenzione sulla Chiesa. Tema centrale infatti è la partecipazione di pagani e Giudei, prima separati, alla stessa eredità divina e all'unico corpo di Cristo, edificati sul comune fondamento degli apostoli e dei profeti (2,1-22) nella condivisione di un solo corpo, un solo spirito, una sola speranza, un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo, e un solo Dio (4,4-6). Il primato di Cristo viene sottolineato con la prospettiva della unificazione di tutte le cose sotto l'unico capo che è Cristo (1,10.22). Se anche qui manca il vocabolario della giustificazione, si accresce invece l'escatologia già realizzata, tacendo per esempio sulla parusìa di Cristo e dicendo cose che Paolo non dice mai, come il fatto che i cristiani siedono già nei cieli (2,8), che perciò sono già dei salvati (2,5.8a) e che la fede è un dono di Dio (2,8b: anche se paolinamente la si disgiunge dalle opere: 2,9).

La *Seconda lettera ai Tessalonicesi* è preoccupata di salvaguardare l'escatologia futura, sia da un'imminenza della parusìa del Signore (come sembra essere in 1Tes 4,13-5,6), sia ancora di più da un'escatologia già realizzata (come sembrano suggerire Col-Ef). E lo fa con espressioni difficili, dicendo che prima deve rivelarsi l'anticristo, con una concomitante apostasia (2,3-4), ritardato misteriosamente da «ciò/colui che lo trattiene» (2,6-8), variamente interpretabile. Perciò l'autore, oltre a raccomandare di lavorare senza distrazioni (3,10-12), insiste sulla tradizione ricevuta (2,15; 3,6) e usa spesso il verbo «ingiungere» (3,4.6.10.12: quattro volte contro le sole tre volte in tutte le lettere autentiche: 1Tes 4,11 e 1Cor 7,10; 11,17).

Le tre lettere pastorali, a loro volta, appartengono verosimilmente già al II secolo (la loro successione va probabilmente intesa così: 1Tim, Tit, 2Tim) e testimoniano sempre più la necessità, sia di salvaguardare il deposito della fede di fronte all'incalzare di dottrine giudicate erronee (1Tim 6,20; 2Tim 1,14), sia di dotare il quadro istituzionale della Chiesa di funzioni gerarchiche che ormai

vanno delineandosi sempre più chiaramente e che il Paolo storico non conosce (così è la triade di epìscopi, presbìteri, diaconi), mentre sono passate sotto silenzio le figure paoline dei profeti, anche se Paolo stesso viene presentato come un luminoso esempio del passato (1Tim 1,16; 2Tim 1,13). La *Prima lettera a Timoteo* ricorda innanzitutto il mandato affidato a Timoteo (1,3-20) e dà varie istruzioni per la guida della comunità (2,1-3,16: esortazione alla preghiera, enunciazione dei criteri per accedere ai ministeri dell'epìscopo e del diacono, e formulazione di una confessione di fede in 3,16). Inoltre viene ancora evidenziata la funzione di Timoteo come leader (4,1-5,2: respingere i falsi insegnamenti, diventare modello per i credenti) e si danno istruzioni relative ai gruppi che compongono o sono a servizio della comunità: le vedove (5,3-16), gli anziani/presbìteri con le loro doti di presidenti (5,17-22), e gli schiavi (6,1-2). Ulteriori esortazioni sui falsi dottori, sulla fedeltà al proprio ministero, e sui cristiani ricchi (6,3-21) chiudono lo scritto. La *Lettera a Tito* non presenta una struttura logica; fin dall'inizio delinea il compito del pastore Tito: organizzare la chiesa di Creta e scegliere dei presbìteri adatti (1,5-9), lottare contro i falsi dottori (1,10-16), badare a tutte le categorie di persone (2,1-10: i vecchi, le donne anziane, i giovani, gli schiavi), fondandosi su di una particolare motivazione soteriologica (2,11-15). Il testo prosegue con l'esortazione a sottomettersi alle autorità civili (3,1-2), con una nuova motivazione soteriologica (3,3-7), consigli particolari a Tito (3,8-11), notizie e saluti finali (3,12-15). La *Seconda lettera a Timoteo* ha il tono di una sorta di testamento, scritto nell'imminenza della morte e per di più in una situazione di prigionia e di abbandono a Roma (1,12.17; 4,6-8.16) e abbonda nel ricordo di nomi propri di persone, che devono aver ruotato attorno all'Apostolo (1,5.16.17; 2,17; 4,10-14.19-21). Comincia col tratteggiare l'identità del discepolo Timoteo in rapporto alla condizione di Paolo (1,3-18) e prosegue con una serie di esortazioni (2,1-4,5): evangelizzare malgrado le sofferenze, comportarsi come uomo di fede matura, fare attenzione agli egoisti e opportunisti, basarsi sull'esperienza condivisa con Paolo e sull'educazione alle Sacre Scritture, predicare la Parola.

Conclude poi con ultime raccomandazioni e saluti finali (4,6-22).

Su questa linea bisogna porre anche una serie di altri scritti. Ciò vale per gli *Atti degli Apostoli* (negli anni 80), che si interessano soprattutto e dettagliatamente della biografia apostolica di Paolo, anche se trascurano la sua teologia. Inoltre, nella canonica *Seconda lettera di Pietro*, pseudepigrafica e di datazione tardiva, l'autore definisce Paolo in rapporto a Pietro come «nostro carissimo fratello» e conosce già il corpus delle sue lettere, che vengono addirittura equiparate alle «altre Scritture» (3,15-16). Anche la *Prima lettera di Clemente* (inviata ai Corinzi negli anni 96-98) menziona positivamente Paolo almeno un paio di volte: presentandolo iperbolicamente come annunciatore «in tutto il mondo [...] fino all'estremità dell'occidente» e come modello di costanza fino al martirio (5,5-7), e citando la 1Cor sul tema delle divisioni (47,1-3). Inoltre conosce l'insegnamento paolino sulla giustificazione per fede (in 32,4) e il tema della chiesa come corpo di molte membra (in 37,5-38,2); dimostra pure di conoscere la *Lettera ai Romani* (di cui in 35,6 riporta il testo di 1,32). Le *Lettere di Ignazio d'Antiochia* (verso l'anno 110) fanno più volte riferimento a Paolo e alla tradizione paolina in senso positivo (così *agli Efesini* 2,1-2; *ai Romani* 4,3; *ai Trallesi* 9,2; *agli Smirnesi* 1,2; *ai Filadelfesi* 7,2), ma dimostrano pure di non aver assorbito alcuni concetti paolini, poiché manca la dottrina della giustificazione come anche la connessa problematica della Legge. Da parte sua Policarpo di Smirne nella sua *Lettera ai Filippesi* (del 135) testimonia quanto fosse vivo e non marginale il ricordo di Paolo, come si può vedere con la sua menzione in 9,1-2; 11,2-3; 12,1 (mentre in 1,3 si riporta il tema paolino dell'essere «salvati per grazia, non a motivo delle opere»). Quanto agli apologisti della seconda metà del II secolo, vi si nota un'assenza sorprendente e quasi totale del nome di Paolo, ma vi si trovano delle allusioni indubitabili ad alcuni passi paolini, come in Aristide (3,2; 8,2), in Atenagora (*Supplica per i cristiani* 13,4; 16,3; 34,2; e *Della risurrezione dei morti* 18,5; 19,3), in Giustino (*Dialogo con Trifone* 11,1-2; 23,3; 43,2; 94,5; 96,1), in Taziano (*Discorso ai Greci*

4,9; 11,11b), in Teofilo di Antiochia (*Tre libri ad Autolico* 1,14; 3,14). Infine la *Lettera a Diogneto*, variamente datata (metà o fine del II secolo), dimostra un'ampia ricezione del pensiero paolino (in 5,9.11-16; 8,10-11; soprattutto in 10 e in 12,5). Soprattutto fu Ireneo di Lione, nel suo *Adversus haereses* (*Contro le eresie*) a riscattare pienamente Paolo contro «gli eretici, i quali non capiscono affatto quello che ha detto Paolo con la stupidità della loro follia [...] essi sono mentitori, mentre l'Apostolo, araldo della verità, ha insegnato tutte le cose in pieno accordo con la predicazione della verità» (4,41,4; per la sua associazione a Pietro, cfr. 1,25,2; 4,35,2; 3,3,2-3). Bisognerebbe citare anche gli apocrifi *Atti di Paolo* che lo designano come «servo del Dio benedetto», «servo di Cristo», «predicatore del Dio vivente e del suo Diletto».

Sorprendono invece alcuni *silenzi*, che possono essere intenzionali e non solo casuali. Così avviene già a livello di scritti canonici nella cosiddetta *Lettera agli Ebrei*, e poi soprattutto in alcuni scritti di stampo giudeo-cristiano come la *Didaché*, la *Seconda lettera di Clemente*, la *Lettera di Barnaba*, il *Pastore di Erma*, e le opere tanto di Papia (che menziona i presbìteri da lui frequentati, di cui fa vari nomi ma non quello di Paolo) quanto anche di Egesippo.

Una tipologia particolare dell'eredità paolina è poi la *dilatazione massimalistica ed eterodossa* di certe posizioni dell'Apostolo, tanto che Tertulliano verso il 200 lo definirà addirittura, sia pure ironicamente, «apostolo degli eretici» (*Adversus Marcionem* 3,5,4). Lo vediamo in due casi. Il primo è quello di Marcione (morto ca. 160) e dei marcioniti i quali, secondo Ireneo di Lione, sostengono che «solo Paolo ha conosciuto la verità» (*Adversus haereses* 3,13,1). Significativo, infatti, è il titolo dell'opera di Marcione, *Antitesi*, poiché egli scorge una insanabile opposizione tra Paolo e gli altri apostoli, oltre che tra Antico e Nuovo Testamento, tra Vangelo e Legge, tra creazione e redenzione, tra il Messia della fede cristiana e quello annunciato dai profeti, e all'opposto una stretta correlazione tra il Dio dei Giudei e questo mondo corruttibile. Marcione perciò è il primo a stendere un canone delle Scritture cristiane,

consistente, da una parte, nell'esclusione totale dell'Antico Testamento, e, dall'altra, nell'accoglienza solo del *Vangelo di Luca* (ma con l'esclusione dei primi due capitoli) e delle lettere di Paolo (a esclusione delle Pastorali, oltre che con ritocchi come l'eliminazione della frase «nato da donna, nato sotto la Legge» in Gal 4,4). Alla base c'è l'idea di due dèi: uno giudaico che è feroce, guerriero, giudice severo, l'altro cristiano che invece è mite, placido, buono. Come si può vedere, in Marcione ci sono evidenti segni di gnosticismo, che appartengono a un'altra componente ermeneutica (egli venne definito da Franz Overbeck come il solo discepolo che comprese Paolo, avendolo però frainteso!). Il secondo caso, infatti, è quello della maggiorazione gnostica di Paolo. Conosciamo il complesso fenomeno dello gnosticismo, sia da fonti eresiologiche (specie da Ireneo, *Adversus haereses* I,1,1-8,4 e Ippolito, *Refutatio omnium haeresium* 34,7; 35,1), sia da testimonianze dirette (soprattutto dai manoscritti di Nag Hammadi in Egitto scoperti nel 1945). I testi paolini preferiti, ma non gli unici, sono le lettere ai Colossesi e agli Efesini. Detto in breve, elementi tipici di questo pensiero sono il primato cosmico di Cristo, l'antitesi psichico-pneumatico, l'attribuzione al Demiurgo, dio minore, di ciò che riguarda il mondo e la Legge, l'interpretazione della risurrezione come già avvenuta in senso spirituale, il tema del mistero nascosto, la necessità di un culto spirituale, il tema del ritorno al *pléroma* divino.

Infine c'è la *polemica*, tanto implicita quanto soprattutto esplicita, nei confronti di Paolo e del paolinismo. A parte gli oppositori del Paolo storico (come i falsi fratelli di Gal 2,4 e i diffamatori accennati in Rom 3,8), echi di una contestazione almeno implicita si trovano nella *Lettera di Giacomo* (2,20-26: rifiuto della tesi circa la sola fede), nell'*Apocalisse di Giovanni* (2,14.20: proibizione di mangiare carni di animali immolati agli idoli, contro la tolleranza di Paolo in 1Cor 8,8s; 10,25-30; 14,14; Col 2,20-23), forse anche nell'esaltazione matteana della Legge (Mt 5,17-19). Più esplicito è il gruppo giudeo-cristiano degli Ebioniti nel II secolo, i quali «usano solo il *Vangelo di Matteo* e rifiutano

l’apostolo Paolo dicendo che è apostata dalla Legge» (Ireneo, *Adversus haereses* 3,15,1; l’accusa è riferita anche in Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* 3,27,4; Epifanio, *Panarion* 30,16,6-9). Anche la setta degli Elcasaiti «ripudia interamente l’Apostolo» (così Origene in Eusebio, *Historia ecclesiastica* 6,38). Ma sono soprattutto le cosiddette Pseudo-Clementine del III secolo a denigrare Paolo, sia declassando l’apparizione sulla via di Damasco in quanto fatta da un Gesù «adirato, come rivolgendosi a un avversario» (*Omelia* 17,19,1), sia paragonando Paolo al «nemico» che ha seminato la zizzania in mezzo al buon grano secondo la parabola evangelica di Mt 13,28 (*Recognitiones* 1,70-71) e addirittura all’impostore che predica un falso vangelo secondo Mt 24,24 e 2Tes 2,3-4 (*Omelia* 2,17,3-5;18,1-2).

Da allora a oggi

Anche nei secoli successivi la sorte di Paolo è stata varia, tanto che secondo Adolf von Harnack egli sarebbe da considerare padre sia della chiesa cattolica sia dell'eresia. Certo è che nel IV secolo fu redatto un carteggio apocrifo tra Paolo e Seneca come vicendevole segno di attenzione tra i due. Nello stesso secolo san Giovanni Crisostomo lo esaltava come superiore a molti angeli e arcangeli (*Panegirico su san Paolo* 7,3), sia pure lamentando che non tutti lo conoscano come merita, magari senza neppure conoscere il numero delle sue lettere (*Commentario all'Epistola ai Romani*, Argum. 1). Nell'VIII secolo Migezio, eretico iberico, riteneva addirittura che in lui si fosse incarnato lo Spirito Santo (dopo che il Padre si era identificato con Davide e il Figlio con Gesù). Secondo lo scritto ebraico alto-medioevale *Toledôt Yeshu* (tradotto in italiano come *Il vangelo del ghetto*) sarebbero stati gli stessi saggi d'Israele ad accordarsi su Paolo per staccare i discepoli di Gesù da Israele stesso e così preservare la fedeltà del popolo ebraico intorno alle sue tradizioni (§§ 9-10). Resta invece del tutto ipotetica una eventuale allusione a Paolo nello scritto rabbinico *Pirqê Abôt*, secondo cui «chi rompe il patto di Abramo nostro padre, [...] se anche possiede cognizione della Legge e buone opere, non ha parte nella vita avvenire» (3,11). Nel Medioevo sono vari i commenti alle lettere paoline, tra i quali spicca quello di san Tommaso d'Aquino.

Una svolta epocale fu la Riforma luterana, avvenuta appunto nel nome di Paolo. Lo stesso Lutero affermava: «Da quando ho compreso Paolo, non ho più potuto stimare alcun dottore»; e raccontava di un buffone della corte papale, secondo cui per estirpare il luteranesimo bisognava adottare l'espediente di sbarazzarsi appunto di Paolo (*Discorsi a tavola*). Da parte sua Erasmo da Rotterdam nell'*Elogio della follia* loda Paolo perché tra le cose necessarie pone anche la stoltezza e la attribuisce pure a Dio stesso (§ 65 con riferimento a 1Cor 1,18-25). Nel periodo post-tridentino, a parte l'utilizzazione di Paolo nella

teologia della grazia e nell'arte (Caravaggio), i commenti alle sue lettere conoscono soprattutto quello ampio del gesuita belga Cornelio a Lapide (morto nel 1637), che all'inizio formula questa singolare preghiera al Signore: «Dacci molti Paoli o almeno molti paolini». Il successivo incontro con l'illuminismo non fu molto propizio a Paolo, a motivo della riduzione della religione, anzi della predicazione di Gesù stesso, a sola morale; per esempio, Immanuel Kant nel suo *La religione nei limiti della semplice ragione,* pur citando Paolo ben 25 volte, conclude che «tutto ciò che, eccettuata la buona condotta, l'uomo crede di poter fare per rendersi gradito a Dio non è che illusione religiosa e falso culto a Dio [...] credendo che la fede nella rivelazione e la professione di tale fede ci rendano, di per sé sole, graditi a Dio. Infatti questa fede è un atto estorto col terrore» (B 161)! Non ci si sorprende quindi se poi nell'Ottocento Friedrich Nietzsche definirà Paolo un «disangelista», arrivando così al travisamento totale dell'Apostolo, ed Ernest Renan riterrà di prevedere che il futuro sarebbe appartenuto al Discorso della montagna di Gesù e non alla *Lettera ai Romani* di Paolo. E invece Søren Kierkegaard riprendeva e sottolineava il concetto paolino di fede come scandalo per la ragione (specie in *Esercizio del cristianesimo*). Da parte sua, la cosiddetta scuola religionista ottocentesca riteneva che Paolo avesse ellenizzato il cristianesimo, ma dava così il via allo studio della necessaria inculturazione del Vangelo. Inoltre il cosiddetto protestantesimo liberale di fine Ottocento e inizio Novecento rimarrà contagiato da precomprensioni illuministiche, così da ridurre Gesù e Paolo a meri annunciatori di un'universale paternità di Dio e di una corrispondente fratellanza umana, svalutando la tesi paolina della giustificazione per fede. La reazione con il recupero delle tesi paoline sulla giustificazione per fede avvenne con la cosiddetta teologia dialettica, che sul piano sistematico prese avvio con il commento di Karl Barth alla *Lettera ai Romani* e sul piano biblico/neotestamentario con Rudolph Bultmann e la sua sottolineatura della fede in senso paolino. Più recentemente si è affermata una cosiddetta *new perspective* (legata ai nomi di Albert Schweitzer, Krister Stendahl, Ed Parish

Sanders, James D.G. Dunn), secondo cui Paolo, da una parte, polemizzava contro le opere della Legge non per se stesse ma in quanto semplici contrassegni che opponevano Israele ai Gentili, e, dall'altra, non si fermava alla mera dottrina della fede giustificante ma la integrava con la dimensione partecipativa/mistica del credente in Cristo.

Intanto hanno preso forma due diverse componenti della questione del rapporto tra Paolo e il giudaismo. L'una è di parte ebraica e consiste nel tentativo non facile di «ricondurre a casa l'eretico», superando almeno la tendenza a vedere in lui solo un apostata/fondatore del cristianesimo e recuperando invece l'importanza della sua figura all'interno del giudaismo, non come deviante ma come riformatore (così H.-J. Schoeps, S. Ben-Chorin, D. Flusser, A.F. Segal, G. Agamben, D. Boyarin). L'altra è di parte cristiana e studia l'ineliminabile costitutivo ebraico di Paolo, il quale resta comunque sempre debitore della sua primaria matrice religioso-culturale (così J. Bonsirven, E.P. Sanders, B. Chilton, J.-F. Bouthors), anche se non unica.

Su un altro versante si registrano diverse operazioni di confronto con Paolo da parte di filosofi contemporanei, visto che uno studio recente pubblicato in Germania nel 2013, *Paulus unter den Philosophen / Paolo tra i filosofi,* documenta addirittura «lo straordinario potenziale filosofico delle lettere paoline». Lo si deduce con il recupero di categorie fondamentali quali, per esempio, l'importanza dell'umanesimo (Jacques Maritain), l'idea di universalità (Alain Badiou), la dimensione esistenziale (Martin Heidegger), una certa qual teologia politica (Jacob Taubes), il rapporto tra ontologia ed etica (Emmanuel Lévinas), la debolezza della *kénosis* in senso post-moderno (Gianni Vattimo). C'è pure chi, nell'urgenza di abbattere le pareti di sbarramento, intravede in Paolo persino un antesignano dello spirito europeo (Emanuela Catalano).

Stimolo per una diversità costruttiva

Mio fratello Paolo (*My brother Paul*) è il titolo di un libro (1972) dell'ebreo Richard L. Rubenstein, studioso di psicologia e docente di teologia ebraica, il quale scorge proprio in Paolo

> il modello di chi risolve il conflitto tra esperienza e tradizione in favore della superiorità della propria esperienza [...] Paolo non cessò mai di pensare di essere leale verso le tradizioni dei suoi padri, ma insistette nell'interpretare quelle tradizioni alla luce della travolgente esperienza damascena del Cristo risorto.

In questo senso Rubenstein ritiene Paolo suo fratello: non solo in senso etnico, ma anche per aver avuto lui pure qualche problema con la sua comunità. Ci sarebbe da chiedersi se pure i cristiani non debbano ritenersi fratelli di Paolo e cioè ritenere lui come proprio fratello!

In ogni caso, mentre Rubenstein parla di un uomo nato due volte, Otto Kuss parla di Paolo come uomo di due conversioni: quella dell'abbandono della fede esclusivista del suo popolo, in cui pure era nato ed era stato educato, e quella di un nuovo ripensamento del messaggio cristiano che gli era stato trasmesso dalla cerchia dei credenti in Gesù, a cui ormai apparteneva. In effetti, e detto in termini più estesi, il ruolo svolto da Paolo nel suo tempo si può caratterizzare in tre modi diversi, che possono diventare un paradigma per il cristiano e l'uomo d'oggi.

Al primo posto c'è il fatto di essere stato (e di rimanere) completamente conquistato dal messaggio ricevuto, cioè dal vangelo di Gesù Cristo. In questo senso emerge certamente in primo piano una dimensione di passività da parte di colui che è vinto o conquistato («ghermito»), che appunto si lascia espugnare, anche se non troppo facilmente; e qui appare non solo l'iniziativa ma anche la forza insindacabile, trainante e gratuita di Dio stesso e del suo beneplacito (Gal 1,15-16). La nuova appartenenza poi si dimostra in una

dedizione incrollabile nonostante (anzi, in) tutte le difficoltà e sofferenze, per quanto eccezionali, che mettono alla prova la sincerità della devozione al Vangelo (1Cor 9,16-23: «Tutto io faccio per il Vangelo»). Tutti i problemi che l'Apostolo incontra vengono orientati in questa unica direzione. E lo fa con la sua testa, comunque con tutte le sue forze, mettendosi completamente in gioco, senza indietreggiare, ponendosi anche in contrasto con valori già stabiliti, tradizionali e comunemente accettati. Nulla può essere più forte del messaggio a cui ormai si è personalmente e interamente donato.

In secondo luogo, Paolo è uno che si preoccupa di comprendere le situazioni concrete che incontra di volta in volta per trarne le dovute conclusioni sul piano tanto concettuale quanto operativo. Ciò appare all'evidenza anzitutto nel mutamento di destinazione del Vangelo, di cui ci si rende chiaramente conto: per natura sua esso non va rinchiuso nei soli confini di Israele ma va allargato a dimensioni tanto spaziose da includere anche gli «altri», gli estranei, quelli che dal solo punto di vista giudaico sembravano dover essere esclusi. E poi all'interno delle comunità cristiane egli fa spazio a doni carismatici vari promossi dallo Spirito, tra i quali le responsabilità di governo sono elencate addirittura al penultimo posto (1Cor 12,28; Rom 12,8), pur sapendo però intervenire con severe ammonizioni contro forme di anarchia e di disordine, poiché l'importante è l'edificazione (costruzione) armoniosa della comunità (1Cor 14,12). Questo dato, per il desiderio di «non correre o aver corso invano» (Gal 2,2), si combina con la rispettosa considerazione delle persone autorevoli che erano in Cristo prima di lui e che erano considerate «le colonne» (Gal 2,9).

Si vede bene, infine, che Paolo insegna comunque il coraggio del rischio. Egli sa mettere in discussione quanti fanno valere diritti più antichi e perciò apparentemente più qualificati (Gal 2,11-14). Infatti, non sempre la novità viene accolta, e questo perché non se ne intravede l'importanza o meglio se ne coglie solo l'aspetto negativo di demolizione e non quello costruttivo di edificazione. Paolo, infatti, insegna che il mistero della fede per sua natura è inesauribile e

perciò può essere espresso in modi diversi. L'interessante è che Paolo sa ottenere, da chi sembra essere più accreditato, il riconoscimento che un uomo nuovo può avere un punto di vista rispettabile e accettabile. Il coraggio di vedute nuove perciò induce anche a non fare i semplici ripetitori e invece a riappropriarsi dei dati ricevuti e a ripensarli in modo originale, adeguandoli a circostanze inedite pur nella fedeltà all'essenza delle cose. Proprio questo, del resto, è segno di vitalità pur nel mutare delle circostanze. E di questa necessaria vigoria Paolo resta un garante di prim'ordine.

Per saperne di più

Anzitutto vanno ricordate alcune biografie dell'Apostolo: J. Colson, *Paolo Apostolo Martire*, Mondadori, Milano, 1974; J. Gnilka, *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, Brescia, Paideia, 1988; R.H. Schelkle, *Paolo. Vita, lettere, teologia*, Brescia, Paideia, 1990; M. Hengel, *Il Paolo precristiano*, Brescia, Paideia, 1992; M.-F. Baslez, *Paolo di Tarso. L'apostolo delle genti*, Torino, SEI, 1993; A.M. Buscemi, *Paolo. Vita, opera, messaggio*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1996; R. Fabris, *Paolo. L'Apostolo delle genti*, Milano, Paoline, 1997; R. Calimani, *Paolo. L'ebreo che fondò il cristianesimo*, Milano, Mondadori, 1999 (punto di vista ebraico); J. Murphy-O'Connor, *Vita di Paolo*, Brescia, Paideia, 2003; G. Iaia (a cura di), *L'ultimo viaggio di Paolo*, Bern, Peter Lang, 2013. Per una presentazione d'insieme, che riguarda anche le reazioni a Paolo fino al III secolo, si può vedere G. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane,* Assisi, Cittadella, 1985.

Per quanto riguarda il pensiero e la teologia di Paolo, che fanno un tutt'uno con lo studio delle sue lettere, si tengano presenti i seguenti lavori: S. Cipriani, *Le lettere di San Paolo*, Assisi, Cittadella, 2008[8]; G. Barbaglio e R. Fabris, *Le lettere di Paolo*, 3 voll., Roma, Borla, 1980; T. Aurelio, C. Buzzetti, V. Mannucci, P. Miscampbell e R. Penna, *Le lettere di Paolo*, Torino, Marietti, 1981; E.P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese*, Brescia, Paideia, 1986 e Id., *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Brescia, Paideia, 1989; R. Penna, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1991; M. Pesce, *Le due fasi della predicazione di Paolo*, Bologna, EDB, 1994; B. Maggioni, *Il Dio di Paolo e il Vangelo della grazia*, Milano, Paoline, 1996; A. Pitta, *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Casale Monferrato, Piemme, 1998 e Id., *Paolo, la scrittura e la legge: antiche e nuove prospettive*, Bologna, EDB, 2008; J.D.G.

Dunn, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia, Paideia, 1999; T. Wright, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, Torino, Claudiana, 1999; G. Barbaglio, *La teologia di Paolo, abbozzi in forma epistolare*, Bologna, EDB, 2001 e Id., *Il pensare dell'Apostolo Paolo*, Bologna, EDB, 2004; H. Schlier, *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Brescia, Queriniana, 2004; R. Fabris e S. Romanello, *Introduzione alla lettura di Paolo*, Roma, Borla, 2006; B. Maggioni e F. Manzi, *Lettere di Paolo*, Assisi, Cittadella, 2008[2]; N.T. Wright, *L'apostolo Paolo*, Torino, Claudiana, 2008; E. Sala (a cura di), *Paolo ieri e oggi*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2008; R. Penna, *Paolo scriba di Gesù*, Bologna, EDB, 2009 e Id., *L'evangelo come criterio di vita. Indicazioni paoline*, Bologna, EDB, 2009; R. Fabris, *Lettere di Paolo*, Torino, Elledici, 2009; F. Frezza, *Paolo di Tarso: Confessioni*, Città del Vaticano, LEV, 2011; G. Pulcinelli, *ABC per conoscere l'apostolo Paolo*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2008 e Id., *Paolo, scritti e pensiero*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2013; A. Pitta, *L'evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali*, Torino, Elledici, 2013; A. Vanhoye, *La vocazione e il pensiero di Paolo*, Roma, AdP, 2013; F. Mosetto, *Lettere di San Paolo,* 3 voll., Torino, Elledici, 2011-2012; S.N. Brodeur, *Il cuore di Paolo e il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline*, 2 voll., Roma, G&B Press, 2010-2013; J.D.G. Dunn, *La nuova prospettiva su Paolo*, Brescia, Paideia, 2014; C.G. Abril, *Pablo en el naciente cristianismo*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2015.

L'ambiente culturale di Paolo è particolarmente studiato, oltre che da M. Adinolfi, *Da Antiochia a Roma. Con Paolo nel mondo greco-romano*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996, soprattutto dai seguenti autori: R. Penna, *Vangelo e inculturazione*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, pp. 255-641 (con vari temi: Tarso, conversioni antiche, universalismo, Areopago, tradizione enochica, escatologia, Qumran, corpus paolino) e Id., *Paolo e le componenti ellenistiche del suo pensiero*, in «Rivista Biblica», 57 (2009), pp. 175-215; A. Pitta, *Sistemi argomentativi e topologie ellenistiche nelle lettere paoline*, in «Ricerche Storico-Bibliche», 23 (2011, 2), pp. 43-90; H. Koester, *Paolo e il suo mondo*, Brescia,

Paideia, 2012.

Alcuni profili condensati della figura dell'Apostolo: R. Penna, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2006[4]; G. Benzi, *Paolo e il suo vangelo*, Brescia, Queriniana, 2001; J.-M. Poffet, *Paolo di Tarso*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002; F. Manns, *Saulo di Tarso. La chiamata all'universalità*, Milano, Edizioni Terra Santa, 2009; F. Pieri, *L'itinerario di «cristificazione» di Paolo di Tarso*, Roma, G&B Press, 2010.

Per l'approfondimento di alcuni aspetti particolari, si possono consultare gli studi seguenti: L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo*, Bologna, EDB, 1993; K. Stendahl, *Paolo tra ebrei e pagani*, Torino, Claudiana, 1995; G. Cirignano e F. Montuschi, *La personalità di Paolo. Un approccio psicologico alle lettere paoline*, Bologna, EDB, 1996; L. Ballarini, *Paolo e il dialogo Chiesa-Israele*, Bologna, EDB, 1997; J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, Milano, Adelphi, 1997; C. Scilironi (a cura di), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, Padova, CLEUP, 2004; N. Elliott, *Liberare Paolo*, Bologna, EMI, 2005; J.D.G. Dunn, *The Parting of the Ways*, London, SCM Press, 2006[2]; J. Murphy-O'Connor, C. Militello e M.L. Rigato, *Paolo e le donne*, Assisi, Cittadella, 2006; P. Caiazza, *San Paolo e la Spagna: un viaggio in Oriente?*, Salerno, Laveglia, 2007; A. Molinaro (a cura di), *Heidegger e San Paolo*, Roma, Urbaniana University Press, 2008; C. Pellegrino, *San Paolo e le radici cristiane d'Europa*, San Giorgio Ionico, Servi della Sofferenza, 2008; G. Ghiberti (a cura di), *Paolo di Tarso a 2000 anni dalla nascita*, Cantalupa, Effatà, 2009; E. Fontana, *Il volto di Paolo* [nell'arte], Gianico, la Cittadina, 2009; S.M. Sessa, *Il Gesù di Paolo e il Paolo di Gesù*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2009; G. Baldanza, *Paolo e il culto*, Roma, Edizioni Liturgiche, 2009; S. Patitucci e G. Uggeri, *Paolo di Tarso. Aspetti archeologici*, Cantalupa, Effatà, 2010 e Id., *San Paolo nell'arte paleocristiana*, Città del Vaticano, LEV, 2010; O. Bucarelli e M.M. Morales (a cura di), *Paulo Apostolo Martyri. L'apostolo Paolo nella storia, nell'arte e nell'archeologia*, Roma, G&B Press, 2011; M. Mello, *Atleta di Cristo. Le metafore agonistiche in San Paolo*,

Napoli, Arte Tipografica, 2011; M. Pesce, *L'esperienza religiosa di Paolo. La conversione, il culto, la politica*, Brescia, Morcelliana, 2012; D. Marguerat e E. Junod, *Chi ha fondato il cristianesimo?*, Bologna, EDB, 2012; J.-F. Bouthors, *Paolo l'ebreo*, Bologna, EDB, 2013; L. Walt, *Paolo e le parole di Gesù. Frammenti di un insegnamento orale*, Brescia, Morcelliana, 2013; Isabella Guanzini, *Il giovane Hegel e Paolo. L'amore fra politica e messianismo*, Milano, V&P, 2013; B. Standaert, *Paolo e le tre colonne del mondo*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2014; G. Rossé e V. Vitiello, *Paolo e l'Europa. Cristianesimo e filosofia*, Roma, Città Nuova, 2014.